فلسفة

فتحي المسكيني

الهُويّة والزمان

تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»



دار الطليعة - بيروت

الهُويّة والزمان

تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»

للمؤلّف

□ هيغل ونهاية الميتافيزيقا

تونس، دار الجنوب، ١٩٩٧

□ فلسفة النوابت

بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧

فتحي المسكيني

الهُويّة والزمان

تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
آب (أغسطس) ٢٠٠١

مقدمة

الفلسفة ومعاني الهُويّة

Subjectivité, Ipséité, Identité

□ «إنّ الهُوية تُقال على معانٍ عدّة».

أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي.

□ «إنّما من حيث الواجهة فحسب، أو في أوهن الأوقات، وبوجهٍ ما على كِبَرٍ، هم قد انتموا إلى "الأوطان"، فإنّهم لم يرتاحوا إذ أصبحوا "وطنيين" إلاّ من أنفسهم».

نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، الفقرة ٢٥٦.

□ «كيف يجب أن **نكون** نحن أنفسنا، والحال أنّنا لسنا نحن **أنفسنا**؟ وكيف يمكن لنا أن نكون **أنفسنا**، دون أن نعرف من نكون، حتى نكون على يقين من أنّنا نحن الذين نكون؟».

هيدغر، **الاعمال الكاملة**، ج ٦٥، ص ٤٩.

١ ـ هل توجد "فلسفة عربية معاصرة"؟[1] إنّ هذا التساؤل لم يعد اعتباطياً ولا هو من جنس فضول المؤرّخين، بل هو شرط الإمكان المسكوت عنه الذي يبرّر أو يهدم كلّ

(١) علينا أن نسجّل بدايةً تواتر مصطلح "الفلسفة العربية المعاصرة" وتأويل ذلك على أنّه آية على وعي نظري بلغ اليوم طوراً يطالبنا معه بأنْ يُخصّص له فحص صناعي مقصود لذاته. انظر مثلاً: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٢) الفصل ٤، الفقرة ٢ «من أجل "فلسفة عربية" معاصرة» صص ١٥٦ ـ ١٧٦؛ كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤) الفصل ٢ «الفلسفة العربية المعاصرة: مسار وإشكال» صص ٢٣ ـ ٣٨؛ علي زيعور، **قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية. تيارات المدرسة العربية في الفلسفة إبان القرن العشرين** (بيروت، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، ١٩٩٤) تقديم صص ٧ ـ ٢٩، والفصل ١ "إبانة وتبصرة في الخطاب الفلسفي العربي الراهن" صص ٣٣ ـ ١٥٥، والفصل ٢ "التجربة الفلسفية الراهنة: الشخصية والآفاق" صص ٥٧ ـ ٧٤.

أَستعمال عمومي للفلسفة لدينا. ومن أجل أنّ الفلسفة واقعة عمومية، فإنّ التفلسف هو الدليل الوحيد والكلّي على مشروعية الفلسفة ووجودها. إنّه لا يُشرِّع لوجود الفلسفة مثل التفلسف نفسه.

نحن غرضنا هنا أن نمتحن هذا السؤال «هل توجد فلسفة عربية معاصرة؟»، من جهة بعينها هي مدى اقتدارنا على احتمال التفكير في مسألة "الهوية"، وذلك من جهة كونها مسألة لئن صُنِّفت عادةً بوصفها ظاهرة تاريخية[2]، أو ثقافية[3]، أو أنثروبولوجية نوعية[4]، أو عيّنة نفسية تكشف عن مدى انحسار مساحة الوعي لدينا[5]، أو مشكلاً سميولوجياً يبيّن، كما تقول جوليا كريستيفا، «أنّ كلّ نظرية لغوية هي تابعة لتصوّر معيّن عن الذات»[6]، - فهي في أصلها مسألة فلسفية قديمة لا مشاحة فيها، ليس فقط من أجل أنّ فلاسفتنا القدامى قد استعملوا لفظة "هُوية"[7] (المنحوتة من الضمير "هُو" بوصفه مقابلاً للفظة إستين εστιν

(٢) راجع: عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة** (بيروت، دار الحقيقة، ط. ٤، ١٩٨١) الفصل ١ "العرب والأصالة" صص ٢٨ - ٧٢؛ هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤).

(٣) راجع: François Chatelet, «Quelques remarques sur l'identité culturelle», in: *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques*, nov. 1987, pp. 5-8; Sélim Abou, «Les métamorphoses de l'identité culturelle», in: *Diogène*, n° 177, janvier-mars 1997, pp. 3-16.

(٤) عن خصوصية التناول الأنثروبولوجي لمسألة "الهَوية" راجع مثلاً:- Claude Lévi - Strauss, «Avant - propos», in: *L'identité*. Séminaire interdisciplinaire au collège de France 1974 - 1975 (Paris, Quadrige/ P.U.F., 1983) pp. 9-11.

(٥) عن طرافة التأويل التحليلي - النفسي من حيث إنه يبرز مدى تأصّل معنى الهَوية في اللاوعي ومن ثمة كيف أنّ الأنا لا يغطي كامل مساحة الذات لدينا، بل ينهل من "لاوعي" لئن كان «مهيكلاً كاللغة»، حسب عبارة لاكان، فهو «يتكلّم أكثر من لهجة» كما يقول فرويد، راجع مثلا S. Freud, «Le moi et le ça», in: *Essais de psychanalyse*. Traduction fr. de J. Laplanche (Paris, Payot, 1981); André Green, «Atome de parenté et relations oedipiennes», in: *L'Identité*, Séminaire interdisciplinaire au collège de France 1974 - 1975 op. cit., pp. 81-97.

(٦) عن تخريج سميولوجي لمفهوم "الهَوية" راجع مثلا: Julia Kristiva, «Le sujet en procès: le langage poétique», in: *L'Identité*, Ibid., pp. 223-246.

(٧) انظر بخاصة: أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي - أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد (بيروت، دار المشرق، طبعة ثانية، ١٩٩٠) §§ ٨٣، ٨٦، صص ١١٢ - ١١٥؛ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج (بيروت، دار المشرق، طبعة ثانية، ١٩٦٧) المجلّد الثاني (الدال، الهاء، الزاي، الحاء، الطاء) صص ٥٥٧ - ٥٥٨. قا: عبد المجيد الغنوشي، «إثبات الانية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد» ضمن: **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ١٣، السنة ١٩٧٦، صص ٨١ - ١٠٢. علي حرب، =

(في اليوناني) للدلالة على وجوه المعنى الذي أقرّه أرسطو لمفهوم الوجود[8]، بل بخاصة لأنّ المحدثين لم يفعلوا منذ ديكارت غير تأصيل واحد من المعاني السرية لمفهوم "الهُوية" ipséité كما اشتغلت عليه الفلسفة الوسيطة، وذلك بنقله من سجلّ **الأنطولوجيا**، حيث عملت الفلسفة العربية من الكندي[9] إلى ابن رشد[10]، إلى مجال **نظرية المعرفة**، حيث أصبح يدلّ على معنى "الذات" sujet الذي تقرّر أوّل أمره من خلال مفهوم "الشيء المفكّر" res cogitans من حيث هو الصيغة المدرسية التي انقلبت لاحقا إلى عبارة "الأنا أفكّر" أو الكوجيطو[11] cogito، ثم أخذ مع كانط يخرج بشكل متوارٍ وسري من لغة "الأنا" الديكارتية إلى لغة "الهُو المطابق"[12] das identische

---

= **التأويل والحقيقة. قراءات تأويلية في الثقافة العربية** (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط. ١، ١٩٨٥) الفصل ٨ «الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي» صص ٢٣٥ ـ ٢٧١.

(٨) إنّ لفظة "هُوية" مستعملة في ترجمة **ما بعد الطبيعة** التي فسّرها ابن رشد للدلالة على معنى "الوجود" το ον، το ειναι في اليوناني. مثلاً: **ما بعد الطبيعة** ١٠١٧أ ـ ١٠١٧ب ١ ـ ٩، وكذلك ١٠٤٥ب ١ ـ ١٠؛ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مصدر مذكور، صص ٥٥٢ وما بعدها، وكذلك صص ١٠٩٦ ـ ١١٠٢.

(٩) الكندي الذي بلغ من تدبّر لفظة "الهُوية" أن صرّفها بلفظة "التهوّي" أي كما يقول المحقّق عبدا الهادي أبو ريدة، «صيرورة الشيء هُويّة». راجع: الكندي، "كتاب في الفلسفة الأولى" ضمن: **رسائل الكندي الفلسفية**، حقّقها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته محمد الهادي أبو ريدة (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠) صص ١١٣، ١٢٣ .

(١٠) عن رصد لجملة المواضع التي ظهرت فيها لفظة "الهوية" في نصوص الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد راجع: A. -M. Goichon, «HUWIYYA», in: *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition. Tome III, H-Iran (Leyde, E. J. Brill/Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose S.A., 1990), pp. 665-666.

(١١) علينا أن نعلم أنّ ديكارت لم يستعمل مصطلح "الذات" sujet بالمعنى التقني الذي شاع لدى المحدثين ونقده المعاصرون منذ هيغل: فإنّ ديكارت قد استعمل أوّل الأمر عبارة "الشيء المفكّر" res cogitans التي لا تخرج عن أنطولوجيا الجوهر اليونانية ـ العربية في شيء، ولذلك فإنّ إشكاليته لم تصبح طريفة إلاّ عندما أخذ ينزاح من "الشيء" المفكّر إلى "الأنا" ego أفكّر. إنّ معنى وجود الموجود بوصفه "هُو هو" αυτος، ipse، لم يتغيّر من أرسطو إلى كانط، فبرغم الزحزحة التي أحدثها ديكارت من أنطولوجية الشيء إلى أنطولوجية الأنا، هو ما يزال يفهم "الأنا" ego بوصفه "هو نفسه" ipse كما تقول حروف الفقرة ٩ من التأمّل الثاني. راجع: René Descartes, *Méditations métaphysiques*. Edition Bilingue. Texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss (Paris: PUF,Coll. SUP, 1974). Méd. II, §§7-9, pp. 40-45.

(١٢) راجع: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Stuttgart, Philipp Reclam, 1993) AK, III, 110 (Identischen Selbst); *Critique de la raison pure*. Traduction de: Tremesaygues et B. Pacaud (Paris, Quadrige/PUF, 10e édition, 1981) p. 112; Traduction de: Alexandre J.-J. Delamarre et François Marty. In: *Œuvres philosophiques I* (Paris, Gallimard, 1980) p. 855.
=

Selbst الذي سيصبح مع هيغل عبارة اصطلاحية مستقرّة حيث يتحدّث هيغل ضمن فينومينولوجيا الروح[١٣] عن "الهُو المغترب" das entfremdete Selbst، و"الهو الزائل" das vergängliche Selbst، و"هُو نفسه بما هو آخر" sich als ein Anderes، و"الهُو الذي صار شيئاً" das zum Dinge gewordene Selbst، و"الهُو المحض للفرد" das reine Selbst des Individuums، و"هُو الشخص" das Selbst der Person، و"هُو الشعب" das Selbst des Volkes.

إنّ ما وقع مع الفلسفة الحديثة هو إذن الانزياح من "الهُوية" (الوجود) إلى "الذات" أو "الأنا" أفكّر، وذلك بجعل معنى "الهُوية" - الوجود نفسه مستنبطا من واقعة "الأنا" أفكّر.

هذا الانزياح الطريف من المعنى الأنطولوجي الوسيط لمصطلح "الهُوية" الدال على معنى الوجود، كما استعمله الفارابي أو ابن رشد، إلى المعنى الايبستيمولوجي الحديث للأنا أو الذات بوصفها مصدراً لمعنى الوجود، كما صار معمولاً به منذ ديكارت إلى كانط، هو واقعة فلسفية علينا إيضاحها. وذلك مطلب يزداد طرافة عندما نضع في الاعتبار أنّه على أساس ميتافيزيقا الذات الحديثة و كنتيجة من نتائجها إنّما أتى المعاصرون منذ هيغل ليس فقط إلى افتراع فلسفة في التاريخ تجذّر معنى "الهُو" الفينومينولوجي الذي استكشفه المحدثون وتقذف به في استشكال لواقعة الحداثة لم يبصر به ديكارت، بل أيضاً إلى الطرح الأنثروبولوجي والثقافي لمسألة "الهَوية" كما صار شائعاً اليوم.

إنّ قصدنا هو تجذير الدلالة السائدة للفظة "الهَوية"[١٤] identité بإخراجها من مستوى اللغة العادية، أي مستوى اللغة العربية الحديثة، حيث تشير إلى "نحن" أنثروبولوجية وثقافية، إلى مستوى اللغة الفلسفية، حيث يجدر بها أن تدلّ على معنى "الهُوية" ipséité التي تثوي في قاع كلّ فهم عامي للهَوية بمعناها المشار إليه، وذلك في ضوء النقد ما بعد الحديث لنموذج "الذاتية" subjectivité الحديثة.

إنّ الرهان السري لهذا الكتاب قد أخذ في التوضّح: إنّه الخروج من طور الفحص

---

(١٣) راجع: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [Werke in 20 Bänden. Band 3] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970) S. 361, 385, 395, 465, 515; *Phénoménologie de l'Esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendeline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris, Gallimard, 1993) pp. 441, 466, 467, 477, 550, 606.

(١٤) نحن نشكل لفظة "هَوية" بفتح الهاء حتى نميّزها عن لفظة "هُوية" بضمّ الهاء؛ ولئن كان هذا مجرّد استحداث للفصل، كما في الفرنسية، بين مصطلحيْ identité و ipséité، فهو اختيارٌ له دلالة تأويلية نرجو أن تتوضّح في موضعها.

الأنثروبولوجي ـ الثقافي عن "الهَوية" identité إلى طور المساءلة الفلسفية لسؤال «من نحن؟» بوصفه أمارة فينومينولوجية عن سؤال أنطولوجي لم يأت إليه الفلاسفة المعاصرون إلاّ بعد أن أخذوا في التحرّر شيئاً فشيئاً من سيادة براديغم الذات الديكارتية، ونعني سؤال «من؟» بعامة، الذي صرنا نشير إليه بعد هيدغر (١٩٢٧)[١٥] وريكور (١٩٩٠)[١٦] بمصطلح "الهُوية" Selbstheit، ipséité.

كيف يكون ذلك ممكناً؟

يبدو أنّ ذلك لا يصبح ممكنا إلاّ متى استطعنا أن نجيب عن هذا السؤال التحضيري: ما هو مغزى أن يلجأ المترجمون العرب القدامى إلى مقابلة معنى το εἶναι و το ὄν في اليوناني بعبارة "هُوية"؟ كيف تمّ قبول هذا الانزياح من مستوى "هُو"، ضمير الغائب، إلى مستوى το εἶναι (أنّ شيئاً ما موجوداً) أو مستوى το ὄν (الشيء الموجود)، وهو ما لم يعرفه العرب في لغتهم منذ أوّل أمرها؟ ما هي دلالة الانتقال من ضمير الغائب "هو" he, er, il، إلى الرابطة المنطقية و الأنطولوجية "هُو" is, ist, est[١٧]، وإلى المصطلح الأنطولوجي "هو هو"[١٨]؟ ثمّ كيف نتأوّل بداهة الاستعمال العربي المعاصر لمصطلح "هُوية" الفلسفي ـ الذي لم يأتِ إلى نحته المترجمون القدامى إلاّ اضطراراً ـ وذلك للإشارة إلى معنى "نحن" الأنثروبولوجية والثقافية؟

علينا أن نبصر جيّداً بانزياحات عدة: مِن "هُو" نحوي إلى "هُو" منطقي إلى "هُو هو" أنطولوجي، ومن ثمّ إلى "هُوية" أنطولوجية في الفلسفة العربية الكلاسيكية، إلى "هَوية" أنثروبولوجية وثقافية في نظام الخطاب السوسيولوجي ـ التاريخي ـ اللاهوتي المعاصر.

نحن نفترض أنّ إمكانية وجود **فلسفة عربية معاصرة** هي رهنٌ بقدرة المتفلسفة لدينا على تملّك هذه التجربة الطريفة التي عرفتها لفظة "هُوية" منذ تنصيب الفلسفة في أفق الملة مع الكندي إلى الصيغة الراهنة من الريطوريقا الهَووية للعرب الحاليين.

---

(١٥) راجع: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 17. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993) § 64, S. 316- 323; *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin (Paris, Gallimard, 1986) pp. 376-383.

ملاحظة: من هنا فصاعداً، وتخفيفاً على القارىء، سوف نكتفي بالإحالة على صفحات النصّ الألماني ما دامت الترجمة المستعملة هنا تثبت ترقيم الطبعة الألمانية في الطرّة.

(١٦) راجع: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Editions du Seuil, 1990) pp. 11 sqq.

(١٧) راجع مثلاً التمييز بينهما لدى ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. مصدر سابق، صص ٥٦٠ ـ ٥٦١.

(١٨) راجع مثلاً ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. مصدر سابق، ص ٥٣٤ ـ ٥٣٥؛ أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مصدر سابق، ١٠١٦ أ ٢٥ ـ ٣٠.

ونحن لا نشير بذلك إلى مطلب محلّي أو إلى حدس لم يسبقنا إليه أحد، بل نحن لا نفعل سوى الالتحاق بنمط من الاستشكال كان هيدغر قد دشّنه ومشى فيه من بعده آخرون مثل حنّا آرندت[١٩]، وفوكو الأخير[٢٠]، ولكن بخاصة بول ريكور في كتابه *Soi - même comme un autre*[٢١]. وإنّ أهمّ ما يؤخذ عن كتاب ريكور المذكور هو العناصر التالية: **أوّلاً** استئناف سؤال "من؟" كما افترعه هيدغر في الفقرة ٢٥ من **الوجود والزمان**، وتحويله إلى مقام نموذجي للبحث الفلسفي بعامة[٢٢]؛ وثانياً التمييز الرشيق، انطلاقاً من بعض المفهومات التي طوّرها هيدغر، وبخاصة مفهوم "Selbständigkeit"(القيام بالنفس) و "Selbstheit" (الهُوية)، بين مصطلحيْ " "Mêmeté" (الهُوْهُوية أو التطابق المنطقي أو الرياضي) و " Ipséité" (الهُوية التي ترفع الهَوية identité الشخصية أو الجماعية من الدلالة الأنثروبولوجية للإنسان إلى الدلالة الفينومينولوجية للهُو[٢٣])[٢٤]؛ **وثالثاً** افتراضه الطريف بأنّ حلّ مسألة "الهَوية"، من حيث إنّها تتقوّم أساساً بضرب معيّن من الزمانية هو «الاستمرار في الزمان» la permanence dans le temps، يكمن في استعمال "القصص" le récit و"السرد" la narration لتشكيل "هَوية سردية" identité narrative، وذلك انطلاقاً من التسليم بأنّ السرد يساعدنا على بيان أصيل لوجه تقوّم "الهُو" بالزمان[٢٥]؛ ورابعاً رفضه الصريح للنزعة التأسيسوية لفلسفات الكوجيطو، ومن ثمة تأويله لمسألة "الهَوية" ليس فقط بأنّها لا تعدو أن تكون "هَوية سردية" وليس "هَوية قومية" فوق الزمان، بل بخاصة أنّ تأسيس الهَوية على العقيدة، في عصر انحسار كلّ أنواع التأسيس الميتافيزيقي، هو موقف ليس له من قوام سوى البعد

---

(١٩) راجع: Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). Traduit en français sous le titre: *Condition de l'homme moderne*, par G. Fradier (Paris, Agora, Presses Pocket, 1988) ch. V.

(٢٠) راجع: M. Foucault, *Histoire de la sexualité*. Tome II, *L'usage des plaisirs*, (Paris, Gallimard, 1984); Tome III., *Le Souci de soi*, (Paris, Gallimard, 1984).

(٢١) إنّه لا ينقص من طرافة هذا العنوان في شيء أن ننبّه إلى أنّ هيغل قد سبق أن صاغ عبارة مشابهة ذكرناها قبل قليل، ألا وهي «هو بما هو آخر» sich als ein Anderes. وبرغم أنّ ريكور قد استأنف بعضاً من التحاليل الطريفة التي ضمّنها هيغل كتاب فينومينولوجيا الروح، خاصة فيما يتعلّق بفلسفة التاريخ، فهو قد تحاشى في بلورة «لعبة الهو والآخر» التي اشتغل عليها كلّ عنصر هيغلي راجع: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. op. cit. S. 385; *Phénoménologie de l'Esprit*. op. cit., p. 466; Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 185, 219, 284 - 285, 288 - 290, 295 - 298, 309, 407.

(٢٢) راجع: P. Ricoeur, *Ibid*., t. pp. 27 - 35, 75 sqq.

(٢٣) راجع: P. Ricoeur, *Ibid*., p. 219, note.

(٢٤) راجع: P. Ricoeur, *Ibid*., pp. 11 - 15; 140, 143, 148 - 149.

(٢٥) راجع: P. Ricoeur, *Ibid*., pp. 138, 142, 146, 148.

الروحي للنداء appel، وليس البعد الفلسفي للسؤال question[٢٦].

إنّ قصدنا هو المساهمة في هذا النوع من البحث الذي يرفع النقاش الأنثروبولوجي عن "هَوية" الإنسان إلى مستوى المساءلة الفينومينولوجية لمعنى "الهُوية". وهو مطلب يزداد وجاهة ما إنْ نضع في الحسبان أنّ الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد قد عرفوا تجربة طريفة مع مصطلح "الهُوية" هذا: لقد أقرّوه مقابلاً اصطلاحياً لمعنى το ειναι وτο ον في اليوناني، وبذلك هم قد قذفوا سلفاً بالمتفلسف العربي الحالي في لجّ الاستشكال الذي عمل ريكور على بلورته انطلاقاً من هيدغر. إنّ "هُوية" في المصطلح الفلسفي العربي الكلاسيكي هو لئن كان يدلّ على معنى το ον أي على "الوجود"، وليس على معنى "الذاتية" subjectivité الحديث، فإنّ مطمح هيدغر وريكور هو بالتحديد الكشف عن نمط وجود "الهُو" بوصفه لا يمكن ردّه إلى جهاز الكوجيطو أو الذات كما فعلت فلسفات الوعي، بل بما هو واقعة أنطولوجية لا بدّ من إيضاحها بما هي كذلك[٢٧].

إنّ انزلاق العرب المعاصرين في استعمال لفظة "هوية" من معناها الأنطولوجي لدى الكندي أو الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد، إلى دلالتها الأنثروبولوجية والثقافية الراهنة هو ليس خطأً اصطلاحياً أو استعمالاً اعتباطياً، بل هو يستجيب إلى نفس الداعي الخفي الذي دعا المترجمين العرب الأوائل إلى اعتماد ضمير "هو" لمقابلة "إستين" εστιν في اليوناني. هذا الانزياح من "هو" "النحوي" و"الأنثروبولوجي" إلى "الهو" "الأنطولوجي" لم يكن صدفة قط، بل يستجيب لفهم سابق على الأنطولوجي ثاوٍ عفواً في بنية اللغة العربية؛ ربّ فهم يجد اليوم في برنامج «هرمينوطيقا الهُو» herméneutique de soi[٢٨] التي اشتغل عليها هيدغر وريكور توكيداً طريفاً.

وإنّ ما يجعل اختيار المترجمين الأوائل لنصّ ما بعد الطبيعة مدعاة للاستئناف هو كونهم قد أثبتوا عبارة "الهوهو" مقابلاً للفظة αυτος في اليوناني[٢٩]، التي تفيد في الألفاظ المركّبة منها معنى "نفسه" أو "عينه" أو "ذاته" في العربية مثل αυτοδηλος أي المعلوم بنفسه.

---

(٢٦) راجع: P. Ricoeur, *Ibid.*, pp. 37 - 38.

(٢٧) راجع تباعاً: M. Heidegger, *op. cit.*, § 25, pp. 114 - 117; Ricoeur, *op. cit.*, pp. 345 sqq.

(٢٨) العبارة لبول ريكور لكنّ عناصرها موجودة لدى هيدغر. راجع: Heidegger, *op. cit.*, § 6, pp. 25 - 26, § 83,p. 436; Ricoeur, *op. cit.*, pp. 27 sqq.

(٢٩) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مجلد ٢، مقالة حرف الدال، صص ٥٣٤ ـ ٥٣٥، ٦١٠ ـ ٦١١، ٦١٥، ٦١٩؛ أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، ١٠١٦أ ٢٥ ـ ٣٠؛ ١٠٢١أ ٥ ـ ١٥، ولكن خاصة الفقرة ٩ من مقالة الدال ١٠١٧ب ٢٥ ـ ٣٥ إلى ١٠١٨أ ١ ـ ٢٠. من المؤسف أنّ هذه الفقرة التي عقدها أرسطو، ضمن مقالة الدال، لمفهوم "الهوهو" le même قد سقطت من النسخة المتوافرة من تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة، ولا نعلم إن كان ذلك قد انخرم من نصّ ابن رشد نفسه أم من الترجمة العربية التي استعملها.

ويكفي أن نقارن هذا الاختيار باختيارات أخرى موازية مثل ما قام به مترجم نصّ المنطق الأرسطي (أبو عثمان الدمشقي)، حيث أثبت في نقله للفقرة ٧ من المقالة الأولى من كتاب **المواضع**[٣٠]، عبارة "الشيء عينه" مقابلاً للفظة αυτος هذه، أو مترجم كتاب **أخلاق نيقوماخيا** (إسحاق بن حنين)، حيث نقل تلك اللفظة بعبارة "هو هو"[٣١] مرادفاً لها مع لفظة "ذاته"[٣٢] أو "نفسه"[٣٣] أو "خاص بالذات"[٣٤]، لنعلم أنّ المترجمين والفلاسفة العرب الكلاسيكيين قد كانوا على مقربة شديدة من الصعوبة التي أثارها ريكور والمتعلّقة بالتواشج اللطيف ما بين المعنى الأنطولوجي للهُوية، من حيث تدلّ على "الموجود" أو "الهوهو" la mêmeté، والمعنى الفينومينولوجي للهُوية، من حيث تدلّ على معنى "ذاته" أو "نفسه" ipséité.

٢ ـ لذلك لا يتعلّق الأمر هنا بأيّ ضرب من الدفاع عن "الهَوية" مثلما أنّه لا يتعلّق بأيّ نقد للذاتية الحديثة، وذلك أنّنا نفترض أنّ الخطاب "الأبولوجي" ـ απολογια ـ في الهَوية الذي يحترفه شطر غير يسير من علماء الملة، قديماً وحديثاً، مثله مثل الخطابة العدمية، بما هي نقد جذري للعقل ـ الذات الحديث، التي صارت مهمّة مركزية لقسم واسع من الفلاسفة المعاصرين من نيتشه إلى فوكو[٣٥]، لئن كانا أمارتين على قلق أصيل تجاه معنى "الهُوية" وسؤال "من؟" la question qui? بعامة، فهما محاولتان بلا أفق، نعني

---

(٣٠) راجع: أرسطو، "كتاب الطوبيقا"، ضمن: **منطق أرسطو**. الجزء الثاني، حقّقه وقدّم له د. عبد الرحمن بدوي (الكويت، وكالة المطبوعات / بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٠) الفقرة ٧، صص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

(٣١) أرسطو، **الأخلاق**، ترجمة إسحاق بن حنين. حقّقه وشرحه وقدّم له د. عبد الرحمن بدوي (الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٧٩) ص ٣١٤؛ **أخلاق نيقوماخيا** ١١٦٦أ ٣٢. قال: «ينبغي [. .] أن يكون الصديق كما عند ذاته، من أجل أنّ الصديق هو آخر هوهو [يضع بدوي في الهامش المعنى بالفرنسية هكذا: [un autre soi-même]». قا: Aristote, *Ethique à Nicomaque*. Traduction fr. Par J. Tricot (Paris, Vrin, 6e éd. 1987). Liv. IX, 4, 1166 a 32.

(٣٢) نفس المصدر، ص ٣١٤ وكذلك ص ٣٢٣؛ **أخلاق نيقوماخيا** ١١٦٩أ ١٨.

(٣٣) نفس المصدر، ص ٣٢٨؛ **أخلاق نيقوماخيا** ١١٧٠ب ٦.

(٣٤) نفس المصدر، ص ٢٢٠. قال: «وأحد أشكال المعرفة هو قطعاً معرفة الخير الخاص بالذات» المقالة ٦، الفقرة ٩. ينبغي أن ننبّه إلى أنّ هناك فرقاً في ترتيب الفقرات بين النصّ اليوناني الذي ترجمه العرب والنصّ الحديث. فهذه الجملة مثلاً هي ترد في الطبعات الحديثة لنصّ أرسطو في الفقرة ٨ وليس الفقرة ٩. راجع: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, op. cit., Liv. VI, 8, 1141 b 33.

(٣٥) عن تخريج لجملة الفلسفة الأوروبية المعاصرة بوصفها قد اتّخذت من نيتشه إلى فوكو تقليد النقد الجذري للعقل ـ الذات أنموذجاً داخلياً لها راجع: J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*. Douze conférences (1984). Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris, Gallimard, 1988) pp. 281 sq, 292 - 295, 300sq, 357 - 365.

أنهما لا توفّران بيئة صالحة لإيتوس ethos، ηθος. إنساني أقرب ما يكون[٣٦] إلى شروط إنسانيته، من حيث هي مأخوذة كما هي في عيانيتها واقتدارها التاريخي، وليس كما يجب أن تكون وفقاً لهذا التأسيس أو ذاك.

نحن نكتشف فجأة أنّ الفلسفة الحديثة، بما هي مستوفاة في ميتافيزيقا الذات، لم تتخلّ أبداً عن "النزعة التأسيسية"[٣٧] fondationnisme لمؤسسة "الملة" الوسيطة، وذلك أنّه لئن كان قصد الملة هو التشريع الروحي لجماعة يصبح الخروج عنها خروجاً عن مقام الإنسانية نفسها ـ ما دام الإنسان في أفق الملة ليس له من منزلة أنطولوجية غير منزلة الموجود المخلوق ens creatum[٣٨] ـ فإنّ ميتافيزيقا الذات إنّما تقوم على تنزيل نموذج الأنا أفكّر منزلة القطب المتعالي الذي يجعل كلّ ما عداه مجرّد "موضوع" للسيادة والهيمنة. إنّ ما منحته الملة لمفهوم الإله ـ الخالق، منحته الفلسفة الحديثة لمفهوم الإنسان ـ الذات، ولا عجب في أن لا يكون العالم في المرة الأولى سوى "آية" على موجود مفارق له، وأن لا يكون في المرة الثانية سوى "موضوع" لذات هي التي تشكّله[٣٩].

(٣٦) الإتوس (ηθος) في معناه الأصلي كما يخرّجه هيدغر في رسالة في الإنسانوية أي الإتوس بوصفه "مُقاماً، وموضعاً للسكن" في العالم. راجع: M. Heidegger, *Über den Humanismus. Lettre sur l'humanisme*. Bilingue. Traduit de l'allemand par Roger Munier (Paris, Aubier, 3e édition, 1983) pp. 144 - 145.

(٣٧) إنّ السمة التي تميّز الفلاسفة المعاصرين مثل هيدغر الثاني و دريدا و فوكو و ريكور وهابرماس ورورتي Rorty هي تحديداً العزوف عن هذه النزعة التأسيسية للفلسفة الحديثة التي ظلّت محكومة ببراديغم الذاتية. راجع: R. Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972 - 1980* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1982) pp. xvii sq, xxxvii sqq; J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit. pp. 164 - 165, 181, 211, 213 - 214; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 15, 33, 38.

(٣٨) راجع: M. Heidegger, *Sein und Zeit / Etre et Temps*, op. cit., § 6, S. 24, 92 / pp. 50, 131.

(٣٩) نحن نستعمل مصطلح "الملة" في دلالتين أساسيتين، إحداهما صناعية، وهي التعريف الفارابي للملة بوصفها تشكّل "مدينة الجمهور" في مقابل "مدينة الفلاسفة"؛ أمّا الثانية فهي تأويلية نفترض أنّ الفارابي يحتكم إليها في التشريع الروحي للفلسفة في أفق الملة، وإنْ دون أن يُخضع هذا الاحتكام إلى قول صناعي. فالملة هي: ١ ـ المفهوم الجامع لمقوّمات "المدينة" غير الفلسفية التي عاصرها الفارابي من حيث هي مقوّمات صار المحدثون يشيرون إليها منذ سبينوزا بعبارة théologico-politique؛ وهذه المقوّمات هي أ ـ ما يسمّيه الفارابي باسم طريف هو "الجمْع" communauté، وهو ما ينبغي أن نأخذه في تقابل مع معنى "الأهل" (أي من يستأهلون المدينة الفلسفية)، والجمْع هو نمط الاجتماع غير الفلسفي الذي اخترعته ديانات الكتاب، وهو يقابل مفهوم "الأهل" من حيث إنه يدلّ على نمط من "الوطن" الفلسفي كما ارتسمه الإغريق؛ ب ـ الرئاسة بواسطة "الوحي" في مقابل الحكم بواسطة "العلم المدني" الذي ترسمه الفلسفة العملية؛ ج ـ أنّ "علم" الملة "جدلي وخطابي"، ومن ثمة أنّ التفكير الملّي هو ممنوع سلفاً =

إنّه ضدّ هذه النزعة التأسيسية للذات الحديثة إنّما سنّ ماركس تقليد **نقد العقل الأداتي** الذي وجد هالته العليا والنموذجية لدى مفكّري مدرسة فرانكفورت من الثلاثينات إلى الستينات من القرن الماضي(٤٠)؛ وإنّه ضدّ نفس النزعة وبشكل مواز اشترع نيتشه(٤١) تقليد **النقد الجذري للعقل** الذي بلغ مع فوكو(٤٢) صيغته الأخيرة. أمّا نكتة الاعتراض على تلك الذات فهي ميلها الداخلي إلى بناء هَوية واحدية ومطلقة تقود في آخر المطاف إلى ضرب آخر من "العنف" الميتافيزيقي، أي إلى مقام بلا اختلاف، ما دام كل اختلاف لابدّ وأن ينطوي على قدر أساسي من اللاّهَوية.

غير أنّ هدفنا هنا ليس عرض ملامح هذين التقليدين من نقد العقل ـ الذات، الأداتي منهما والجذري، بل الانطلاق منهما في محاولة استشكال ظاهرة جدّ خطيرة تبدو خاصة في ثقافة دون غيرها، لكنّها في واقع الأمر ظاهرة تاريخية صادرة من صلب التوجّه الميتافيزيقي

= من احتمال جذري لفنّ الكلي، وأنّه لا مخرج منه إلاّ بعلم برهاني؛ د ـ أنّ التفكير في نطاق الملة "مضطر" للتحوّل إلى صناعة فقه، ومن ثمّة أنّ الملة غير مهيّأة بموجب طبيعتها لتأمين وجود مدني كلي للمحكوم. و٢ ـ الملة هي بعبارة هيدغر كلّ "أفق للفهم" Horizont für Verständnis يجد في المرجع اللاهوتي نمط صلاحيته، بحيث يحدّد سلفاً نمطاً من التفسير لا يمكن أن نتحرّر منه إلاّ بواسطة إيضاح "فينومينولوجي" لنمط تكوّنه و"نقض" Destruktion تأويلي للتراث الذي تأرّخ بموجبه. ونحن قد نشير إلى هذا الضرب من "أفق الفهم" بعبارة "اللاّفلسفة" بعامة كما يستعملها دولوز مثلاً. راجع: الفارابي، **كتاب الملة**. تحقيق محسن مهدي (بيروت، ١٩٦٨) الفقرات ١ ـ ٢٧؛ **كتاب الحروف**. مصدر سابق، الفقرات ١٠٨ ـ ١٥٣. قا: سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة حسن حنفي (بيروت، دار الطليعة، ط. ٣، ١٩٩٤) خاصة المقدمة والفصول ٥، ١٣ ـ ١٥، ١٩ ـ ٢٠: M. Heidegger, *Sein und Zeit / Être et Temps*, op. cit. § 8, S. 39, § 12, S. 100. Cf. § 6, S. 27 sq.; Gilles Deleuze / Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris, Minuit, 1991) pp. 205 - 206.

(٤٠) نحيل بخاصة على: Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique négative*. Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz (Paris, Gallimard, 1974).; J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit, pp. 128 - 156.

(٤١) راجع بخاصة: F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal / Jenseits von Gut und böse*. Traduction et préface de Geneviève Bianquis (Paris, Aubier/bilingue, 1978) §§ 1 - 23; *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Etudes et fragments)*. Traduction d'Henri Albert. Index établi par Marc Sautet (Paris, Librairie Générale Française/Le livre de poche, 1991) Liv. 1, II, «Pour une critique de la modernité», pp. 59 - 93; Liv. 3, I, «La volonté de puissance en tant que connaissance», pp. 287 - 334.

(٤٢) راجع: M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Gallimard/Coll. Tel, 1972) Part. 3, ch. V «Le cercle anthropologique», pp.531-557; *Les Mots et les Choses* (Paris, Gallimard, 1966); J. Habermas, *Le discours*..op. cit., pp. 281 sqq.

للإنسانية الحديثة كليةً. هذه الظاهرة هي ما صرنا نشير إليه بعبارة "الإرهاب" . فنحن نتأوّل الإرهاب بوصفه ظاهرة ناجمة أساساً عن طبيعة العقل ـ الذات الحديث، وليس خاصية أنثروبولوجية لثقافتنا.

وبكلمة واحدة: إنّ **الإرهاب** ظاهرة لا يمكن تفسيرها إلاّ داخل **فلسفة التاريخ** التي أنتجتها، وليست فلسفة التاريخ تلك سوى فلسفة التاريخ التي تشكّلت في ضوء **ميتافيزيقا الذات الحديثة**. إنّ طرافة ظاهرة الإرهاب تكمن في كونها لا تعدو أن تكون الصيغة الأخيرة ممّا كان هيغل قد أخرجه في الفصل السادس من **فينومينولوجيا الروح** تحت عنوان "الحرية المطلقة والإرهاب" Die absolute Freiheit und der Schrecken[٤٣]، أو ما كان ميرلو ـ بونتي قد شخّصه في كتاب **الإنسانوية والإرهاب** *Humanisme et Terreur*[٤٤].

نحن نفترض أنّ قراراً ميتافيزيقياً باتّخاذ "الذات"، من حيث هي لا تستمدّ وجودها إلاّ من واقعة "اليقين" بذاتها، هو الذي يجعل ظاهرة "الإرهاب"، أي الاستعمال التاريخي لمبدأ "الحرية المطلقة"، ممكناً. إنّ "هُو" das Selbst الحرية المطلقة الذي يحترفه "الثوريون" (كناية عن هيئة الوعي المقوّمة للثورة الفرنسية) قد تأوّله هيغل بوصفه الهيئة الأخيرة من "الروح المغترب عن ذاته" der sich entfremdete Geist. إنّ هذا الضرب من "الهو" الثوري، بما هو لا قوام له سوى "الحرية المطلقة"، إنّما هو حسب قول هيغل «لم يعد يملك شيئاً خاصاً بذاته؛ إنّه بالأحرى ميتافيزيقا محضة، مفهوم محض أو معرفة بالوعي بالذات»[٤٥].

إنّ هيغل يقدّم "الإرهاب"، من حيث هو "ثورة" كلّية على بنية الدولة التقليدية، بوصفه **هيئة فينومينولوجية للروح المغترب عن ذاته**. وذلك يعني أنّه يتأوّله بوصفه ظاهرة روحية تصدر بشكل أصيل عن براديغم الوعي الذي قرّر تملّك وجوده بواسطة "حرية مطلقة" كسّرت كلّ أشكال الشرعية أو المشروعية التقليدية. فمقام الحرية المطلقة هو الحلقة القصوى من سيادة الذات الحديثة على موضوعها الذي شكّلته بنفسها. فلم تكن الثورة الفرنسية غير انزياح الذات الحديثة من حدود **نظرية المعرفة**، حيث اشتغل عليها الفلاسفة من ديكارت إلى كانط، إلى أفق **فلسفة التاريخ**، حيث صار المطلوب الأوّل هو بيان كيف أنّ «العقل يحكم تاريخ العالم»، أي حيث صار المطلوب هو إعادة تخريج تاريخ العالم

---

(٤٣) راجع: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. [Werke in 20 Bänden. Band 3] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970) S. 431-441; *Phénoménologie de l'Esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendeline Jarcszyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris; Gallimard, 1993) pp. 515-525. «La liberté absolue et la terreur».

(٤٤) راجع: M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur* (Paris, Gallimard, 1972).

(٤٥) راجع: Hegel, *op. cit.*, S. 431 - 432; p. 516.

على أساس المفهوم الميتافيزيقي للذاتية. وهو ما يقابل لدى هيغل انتقال الذات الحديثة من مستوى "الوعي" (حيث ما تزال الذات تناضل من أجل بسط سيادتها على الموضوع الذي تعرفه كما تعرف ذاتها) إلى مستوى "الروح" (حيث صارت الذات تطمع في بسط سيادتها على تاريخ العالم بوصفه ليس سوى نمط وجود ذاتها).

إنّ غرضنا هو الكفّ عن دراسة ظاهرة "الإرهاب" بوصفه ضرباً أقصى من "العنف"، أي من وجهة نظر **حقوقية**؛ فهذا النظر مؤسّس على تصوّر حقوقي أي صوري وأداتي لمعنى العنف، وهو غير مؤهّل لفهم **المعنى التاريخي** لظاهرة الإرهاب من جهة ما هو حدث روحي طريف لم تعرفه إلاّ الإنسانية الحديثة. وذلك أمر لا يتمّ إلاّ بإعادة مسألة "الإرهاب"، بما هي مسألة **فينومينولوجية** كان هيغل قد افترع التناول الفلسفي لها منذ قرنين كاملين، إلى مقامها الميتافيزيقي الذي جعلها ممكنة. فإنّه لا يكشف عن معنى شيء ما مثل بيان الشرط الذي جعله ممكناً، سواء أخذنا معنى "شرط الإمكان" مأخذاً متعالياً أو مأخذاً تاريخياً: هناك ضرب من "القَبْلي التاريخي" un a priori historique يجدر بالباحث أن يُسائله قبل الطمع في الظفر بدلالة أيّة مسألة. ومن جهة ما هو "قبلي" هو ثاوٍ سلفاً في البنية الميتافيزيقية التي تشدّه، وهي هنا بنية الذات الحديثة؛ ومن جهة ما هو "تاريخي" هو ظاهرة عيانية تتولّد وفقاً لإمكانات منفصلة discontinues و"جائزة" contingentes على نحو جذري، وهي هنا ظهور الإرهاب بشكل عياني factuel لا يمكن إخضاعه للعقلانية الأداتية إلاّ من خارج.

إنّ غرض هذا الكتاب هو فتح السبيل إلى ممارسة فينومينولوجية تتّخذ من مسألة "الهُوية" خيطاً هادياً لها. وذلك ليس فقط باستئناف الجهود الفلسفية التي تداول عليها فلاسفتنا من الكندي إلى ابن رشد، نحو تملّك صناعي لما افترعه الإغريق من بناء أنطولوجي لمعنى وجود الموجود، بواسطة مفهوم "الهُوية"، بل أيضاً وبنفس الحدّة الشروع في بلورة استشكال صناعي واسع لظاهرة "الهَوية"، من حيث هي عدسة تفكير العرب الحاليين، يحرّرها من سؤال "من نحن؟" في صيغته الأنثروبولوجية والثقافية، ويعيد بناءها في ضوء تأويلية جديدة تتّخذ من سؤال "من؟" بعامة أفق عملها.

إنّه بذلك فحسب تكفّ مسألة "الحداثة" عن أن تظهر لنا في مظهر "بدعة" أو "دهرية" جديدة. إنّ علينا أن ننعتق من الدهشة اللاهوتية التي دشّن بها الأفغاني ومحمّد عبده سجالات العقل العربي المعاصر، والتي لم تؤدِّ إلاّ إلى تأسيس إمكانية تاريخية لاعتماد "الإرهاب" حلاً أخيراً لمقاومة الدولة الحقوقية الحديثة. ربّ انعتاق لا تحقّقه دهشة استطيقية من الحداثة لم تفلح إلى حدّ الآن إلاّ في تصريف ريطوريقا عدمية لا ترى من إمكانات التفلسف المتاحة راهناً غير النقد الجذري أو الأداتي للعقل. والحال أنّ العقل نفسه لم يصبح بعدُ لدينا مؤسسة علمية أو مدنية ينبغي نقدها والتخلّص من سلطتها!

إنّ الفلسفة اليوم مدعوة إلى ما هو أكثر وجاهة من مواصلة النقد الجذري للعقل - الذات الحديث بحجّة أنّه لا يستوفي معنى الهُوية، وإلى ما هو أكثر راهنية من الانخراط في خطاب أبولوجي apologétique عن الهَوية بحجّة أنّها مهدّدة تاريخياً. إنّ ثمّة مهمّة موجبة أوكد للفلسفة من أيّة مهمة سالبة أخرى: إنّها المهمة العلاجية thérapeutique في الاتّجاهين الممكنين اللذين تمنحنا إياهما الفلسفة المعاصرة، نعني اتّجاه فيتغنشتاين، حيث تصبح الفلسفة نقداً علاجياً للغة يحرّرها من المشاكل السيئة الطرح ويبيّن أنّ طريقة معيّنة في استعمال اللغة هي السبب في الصعوبات التي نعاني منها عند تخريج هذه المسألة أو تلك؛ واتّجاه البحث الإيكولوجي écologique الذي صار اليوم تقليداً قوياً ربّما سيتحوّل في مستقبل هذا القرن إلى الأفق الروحي الأساسي للتفكير الإنساني.

من أجل ذلك نحن ننظر إلى مسألة "الهَوية" بعامة بوصفها تنطوي على صعوبة حاسمة: طريقة معيّنة في **الكلام حول أنفسنا** بلغت حدّ المرض الثقافي الذي يصعب علاجه. إنّ طريقتنا في الكلام حول أنفسنا، برغم كلّ ما حقّقته الدولة الحقوقية الحديثة لدينا من علمنة صامتة أو علنية، عنيفة أو هادئة، ما تزال تستلف من جهاز الملة دلالة "الهَوية" التي تثبتها في دساتيرها؛ إنّ الملة تخضع اليوم إلى تغيير خطير يتمّ بموجبه تحويلها شيئاً فشيئاً ودون تساؤل جذري عن صلاحية ذلك أو طرافته إلى أداة تاريخية لاحتمال تحدي الحداثة. هناك في كل مكان ضرب من الاستعمال العلماني للملة لم يخضع إلى أيّ مساءلة خاصة.

إنّ قصدنا ليس بناء فهم علماني للملة بل تحرير أفق للتفكير في الهَوية يحاول رصد التحوّل التاريخي الجذري الذي لحق بمعنى الهُوية الذي تتأسّس عليه. صحيح أنّه يمكننا أن نطمع مرة أخرى في بناء **علم كلام معاصر**، نعني ريطوريقا جديدة تتّخذ من الخطاب الأبولوجي عن مشروعية الملة وصلاحية معنى الإنسان الذي تتقوّم به، مهمّة مركزية. لكنّ هذا الطمع ناجم عن تصوّر أداتي سواء للملة أو للحداثة ولا يؤدي إلاّ إلى "إغراق" التفكير الفلسفي، كما نبّه إلى ذلك هيغل، في أتون "دعوة" أو خطاب عَقَديّ ,édification Erlaublichkeit[٤٦]، وليس إلى تدبّر أصيل للمسؤول عنه.

إنّ علينا أن نسأل من هذه الجهة: كيف يمكن للمتفلسفة أن يتعاونوا على تشكيل فضاء تفكير يصبح فيه النقاش قادراً على تأدية دوره المزدوج المشار إليه، أي **نقد اللغة الحالية لأنفسنا، وطريقتنا في حكي فهمنا لأنفسنا**، ولكن أيضاً بناء إمكانات أو سلوكات موجبة أعني **صحّية** تجعل المبادرة الفلسفية في أخطر المسائل شوكة أمراً ليس فقط وارداً بل

(٤٦) راجع: Hegel, *Phänomenologie des Geistes* op. cit., S. 17, 24, 54, 62. *Phénoménologie de l'Esprit.* op. cit., pp. 74, 82, 114, 123.

مندوباً وإليه و محضوضاً عليه.

وإنّه ليس كالتفكير في أنفسنا، أعني في نمط "الهُو" الذي يخصّنا مدعاة للتفلسف.

٣ ـ فهذا كتاب يريد أن يعمل في نطاق الجهود التي يجدر بنا أن نبذلها باتّجاه بلورة **فلسفة عربية معاصرة**، نفترض أنّه يمكن أن تتّخذ من سؤال "الهُوية" في مختلف دلالاته identité، ipséité، mêmeté خيطاً هادياً لها. من أجل ذلك هو يطرح سؤال "من نحن؟" أو بعبارة أدقّ "من نكون؟" qui sommes nous?، who are we?، wer sind wir?[٤٧] **في عصر العولمة**، من أجل أن يشخّص ما تنطوي عليه من إحراج وتحيّر، ولكن يفتح أيضاً ما قد نخترع لها من إمكانات **الفكر الفلسفي**، وذلك بالتحديد انطلاقاً من كون فلاسفتنا القدماء (من الكندي إلى ابن رشد) قد استعملوا مصطلح "الهُوية" ipséité في معنى قد يساعدنا أيّما مساعدة على الانتصار على **التحيّر الهَووي** identitaire المعاصر[٤٨]، بأنْ يمدّنا بأفق تفكير أصيل فيه.

---

(٤٧) نحن نطرح هذا السؤال انطلاقا من أعمال نيتشه و هيدغر و رورتي وريكور: راجع بخاصة: F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse/ Par delà le bien et le mal*. Traduction et préface de Geneviève Bianquis (Paris; Aubier/bilingue, 1978) Parties 6-9, §§ 204 - 296; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe*. III, Band 65 (Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 2., durchgesehene Auflage, 1994) § 19 «Philosophie (Zur Frage: wer sind wir?)» S. 48 - 54; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge; Cambridge University Press, 1989) / *Contingence, ironie et solidarité*. Traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris: Armand Colin, 1993) ch. II «La contingence du soi» pp. 47 - 73; «Universalisme moral et tri économique», in: *Diogène*, 173, janvier - mars, 1996, pp. 3 - 15; P. Ricoeur, *Soi - même comme un autre* (Paris, Editions du Seuil, 1990), pp. 11 - 38, 137 - 198.

(٤٨) علينا أن نقرّ بأنّ كوكبة من المفكّرين العرب المعاصرين باختلاف صناعاتهم قد عرضوا لمسألة "الهَوية" باهتمام خاص؛ وليس ذلك صدفة بل هو عندنا علامة خطابية على ما يسميه هيغل الشاب "حاجة عصر" das Zeitbedürfnis لم تخضع بعدُ إلاّ يسيراً لضرب من الاضطلاع الفلسفي يقرّ بها بوصفها الخيط الهادي النموذجي لإرساء **فلسفة عربية معاصرة** تكفّ عن مهنتَيْ الشؤم السائدتين، نعني جلد الذات إلى حدّ التنكّر العدمي لكلّ محاولة فلسفية لا تبشّر بالفلسفة الغربية، أو البكاء على أطلال الملة والدفاع العدمي عنها. انظر: عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة** [١٩٦٧] (بيروت، دار الحقيقة، ط. ٤، ١٩٨١)؛ هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب ١٨٧٥ - ١٩١٤** (بيروت، دار النهار، ١٩٧١.)؛ أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة** (بيروت، دار الأدب، ١٩٧٤)؛ علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية** (بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٧، ط ٤، ١٩٨٧)؛ محمد عابد الجابري، **نحن والتراث:قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت، دار الطليعة، ط. ١، ١٩٨٠، ط. ٣، ١٩٩٣). وكذلك: **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت، دار الطليعة، ط. ٢، ١٩٨٥)؛ هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد** =

فهو كتاب منصبّ على ما يرهق العرب الحاليين من قلق حادّ إزاء **أنفسهم**، كي يجعل من ذلك شرفة فلسفية، موضعاً يشبه أن يكون ما يسمّيه هيدغر "خلوة" Lichtung[٤٩] تبدو متوعّرة، من شأنها أن تفتح على استشكال قادم نرجوه لمعنى المستقبل الذي نراهن عليه. ونحن قد حاولنا أن ندفع بالإحراج الفلسفي لمسألة "الهُوية" إلى منابته وبالتحيّر "الهووي" المعاصر إلى أقصاه، أعني إلى الحدّ الذي يصبح معه ذلك قلقاً أصيلاً للفكر الفلسفي. وإذا كان الفارابي قد رسم برنامج الفلسفة العربية الكلاسيكية، نعني إشكالية المدينة الفلسفية، على حدود "الملة" من حيث هي **مدينة الجمهور**[٥٠]، فإنّ مقدور الفلسفة العربية المعاصرة هو العمل على رسم **المواطنة** الفلسفية في أفق **الحداثة** على حدود الجهاز الهووي الذي ما تزال الدولة الحقوقية تستخدمه في تلطيف معقوليتها الأداتية.

من أجل ذلك، لا نقصد هنا إلى عرض تاريخ متّصل ومريح لمسار الهَوية الثقافية للعرب الحاليين، فهذا النوع من التاريخ، كما ينبّهنا فوكو ضمن **حفريات المعرفة**، هو فكرة ظهرت منذ القرن التاسع عشر، في سياق البحث عن طريقة تاريخانية historiciste لإنقاذ "الدور التأسيسي للذات" بعد الخلخلة التي أحدثها ماركس و نيتشه و فرويد والبحوث

= **العقل الإسلامي** (بيروت، دار الساقي، ١٩٩١)؛ عزيز العظمة، **دنيا الدين في حاضر العرب** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦)؛ فتحي التريكي، **استراتيجية الهوية** (بالفرنسية) (باريس، دار اركانتير، ١٩٩٧)؛ محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨)؛ أبو يعرب المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهبّ العولمة** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩)؛ مطاع صفدي، «سؤال الحداثة السياسية عن "المدنية الوطنية". نظرية إبطال الإنسان بين استبدادية الدلالة واستحالة المعنى»، في: **الفكر العربي المعاصر**، خريف - شتاء ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١، صص ٤-٢٤.

(٤٩) علينا أن نقرّ بأنّه لم يعد ممكناً للمتفلسف أن يزعم أنّه يوفّر "مبادىء الموجودات"، كما كان يقول الفارابي، بسبب أنّنا لم نعد نتفلسف في نطاق **براديغم الوجود** الذي طبع الحقبة اليونانية ـ العربية، أو يحدّد "شروط الإمكان" القبلية للعقل، كما يحلو لكانط أن يكرّر، من أجل أنّنا لم نعد نتحرّك ضمن **براديغم الوعي**، الذي حكم الفلسفة الحديثة، بل فقط أن يرتسم صيغة بدائية ممّا أسماه هيدغر "الخلوة" Lichtung أي "فضاء حرّاً" un espace libre أو نمطاً من "المدى" l'Ouvert الحر الذي يجعل التفكير من حيث هو نمط أصيل من الكلام، أمراً ممكناً. انظر: M. Heidegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée». Traduit par Jean Beaufret et François Fédier, in: *Questions IV* (Paris, Gallimard, 1976) pp. 127-128. عن ترجمة Lichtung بلفظة "الخلوة" راجع: محمد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا** (تونس، دار الجنوب، ط. ١، ١٩٩٥) ص١٢٣.

(٥٠) الفارابي، **كتاب الملة**. تحقيق محسن مهدي (بيروت، ١٩٦٨) الفقرات ١، ٥ ـ ٦، ١٥، ١٨، ٢٧؛ وكذلك: **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، ط. ٢، ١٩٩٠) الباب الثاني، الفقرات ١٠٨-١١٣.

اللغوية و الاتنولوجية لمبدأ "مركزية الذات" الذي قامت عليه الأنطولوجيا والإنسانوية الحديثتان[٥١]. بل غرضنا هو المشاركة في جهد فلسفي مخصوص توجد جذوره لدى نيتشه وهيدغر وأرندت وفوكو الأخير ولكنّه لم يبلغ مرتبة الإشكالية القائمة بنفسها إلا لدى ريكور وروورتي، نعني إشكالية "الهُو" das Selbst, the self, le soi، وذلك من جهة ما هي سبيل في البحث تتّخذ من "سؤال من؟" la question qui?, die Wer-frage بعامة خيطاً هادياً لها[٥٢].

إنّ قصدنا هو **نقد العقل الهَوَوِي** identitaire. وذلك يعني عندنا الانتقال من السجال الانثروبولوجي والثقافي حول "الهَوية" identité إلى الاستشكال الفلسفي الصناعي لمسألة "الهُوية" ipséité، ولكن دون الطمع في تأسيس لمعنى الهُوية على نموذج "الذاتية" subjectivité الحديثة. ولذلك فالرهان هو: كيف نطرح سؤال "من نحن؟" بوصفه سؤالاً فلسفياً صارماً؟ نعني كيف يمكن استشكال معنى "النحن" بوصفه مشكلاً أنطولوجياً ليست الخصومة الثقافية السائدة حوله سوى أضعف مظاهره؟

إنّ طرافة مثل هذا البحث تزداد بقدر ما نبصر بولادة منزع جديد في الفلسفة المعاصرة (أرندت، ريكور، رورتي، هابرماس) أصابه كلال حادّ من تقليد النقد الجذري للعقل ـ الذات الذي غلب على القرنين الماضيين، وأخذ يحرص بشكل متنام على الانصراف إلى سؤال "من؟" بعامة على نحو موجب تماماً، ليس فقط ما وراء ادّعاءات "الذات" sujet الحديثة بل وأيضاً ما وراء الفلسفات التي عاشت على نقدها.

ـ أمّا بنية هذا الكتاب فهي مكوّنة من قسمين يضمّ كلّ منهما ثلاثة فصول. في القسم

---

(٥١) راجع: M. Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1972) Introduction. ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، ط. ٢، منقّحة، ١٩٨٧) المدخل، صص ١٣-١٤.

(٥٢) انظر على التوالي: F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra / Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*. Traduit, présenté et commenté par Georges - Arthur Goldschmidt (Paris, Librairie Général Française/Le livre de poche, 1983). Part. 1, «Des contempteurs du corps» pp. 41 - 43; M. Heidegger, *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin (Paris, Gallimard, 1986) § 25, pp. 114 - 117, § 64, pp. 316 - 323; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe. III*, Band 65, op. cit., S. 79; Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). Traduit en français sous le titre: *Condition de l'homme moderne*, par G. Fradier (Paris, Agora, Presses Pocket, 1988) ch. V, pp. 232-244; M. Foucault, *Histoire de la sexualité*. Tome II, *L'usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984). Introduction; ch. I, 3; de même: tome III, *Le souci se soi* (Paris, Gallimard, 1984) ch. II et III. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., passim.; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity / Contingence, ironie et solidarité*. op. cit., ch. II «La contingence du soi» pp. 47 - 73.

الأوّل أخذنا مسألة "الزمانية temporalité خيطاً هادياً لبلورة إمكانية استشكال جديد لمعنى فينومينولوجي عن "الهُوية" ipséité ينبع من الوضعية التأويلية لثقافتنا، وليس من السجال الحالي حول "الهَوية الثقافية"؛ في حين أنّ القسم الثاني قد وجد في ظاهرة "الغيرية" altérité محكّاً طريفاً لامتحان تأويلنا الزماني لمسألة الهُوية، وذلك ما دامت كلّ هُوية تفترض ضمناً وسلفاً تصوّراً معيّناً لغيريتها. أمّا عن وجه التواشج بين "الزمانية" و"الغيرية" بما هما مقامان مترابطان لتصريف مسألة الهُوية فذلك يبدأ في التوضّح ما إن نبصر بأنّ كلّ تزمّن للهُو هو ضرب من الغيرية، ولكن أيضاً أنّ كلّ غيرية لا تحدث إلاّ ضمن زمانية ما، نعني ضمن طريقة معيّنة في "العناية بأنفسنا"[٥٣].

ونحن نرصد الخطوط العالية لفصول هذا الكتاب في تواليها المتصل على نحو ما يلي:

إنّ **الفصل الأوّل**، عبارة عن استشكال لمعنى "النحن" من الموضع الذي فرضته الحداثة علينا، نعنى مسألة **الزمانية**. فما نسميه "نحن" اليوم لا يعدو أن يكون ظاهرة فينومينولوجية تجد في معنى معيّن للزمان، هو "الحداثة"، مضمونها التاريخي. كيف يمكن إعادة هذه "النحن" الزمانية إلى مقام "الهُوية" ipséité الذي تفترضه ولا تراه؟ كيف نرفع هذه الغمامة الأنثروبولوجية والثقافية التي نسميها "الهَوية" identité، والتي لا تعدو أن تكون مجرّد "هُمْ" das Man, le On[٥٤] عمومي ويومي لملّة متعبة بالزمان السياسي لدولة حقوقية لا ترى فيها غير جهاز هووي فحسب، - حتى نبصر بأفق "الهُوية" الرحب حيث يصبح الإنسان "هُو" Selbst, soi جذرياً لا يمكن لأيّ ضرب من "التطابق" mêmeté الذي تفرضه هذه المعقولية أو تلك أن يجرّده من اقتداره الطبيعي؟

في **الفصل الثاني**، حاولنا أن نأخذ عنوان كتاب الأفغاني، **الردّ على الدهريين**[٥٥]، بوصفه علامة حادة على دهشة لاهوتية من الحداثة تنظر لها بوصفها لا تعدو أن تكون دهرية

(٥٣) عن شروط إيضاح أنطولوجي لنمط وجود الآخر واستشكال خاص لمسألة العلاقة بين "الزمان" و"الآخر" راجع بخاصة: M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., §26, pp. 120 - 125; E. Levinas, *Le Temps et l'Autre* (Paris; P.U.F., 1983-85); P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 367-410.

(٥٤) عن مفهوم "الهُمْ" das Man، le On بوصفه "وجود-الهُو اليومي" das alltägliche Selbstsein, l'être-soi-même quotidien، ثم عن طريقة استعماله في تخريج العقل السياسي للعرب الحاليين راجع على التوالي: M. Heidegger, *Etre et Temps*, op. sit., § 27, 126 - 130.: فتحي المسكيني، «جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»، ضمن: **فلسفة النوابت** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧) صص ٤٨-٦٥.

(٥٥) جمال الدين الأفغاني، **رسالة الردّ على الدهريين**. ترجمة محمد عبده (القاهرة، د. ت.).

جديدة. وهو نصّ حاولنا أن نشخّص فيه انقسام العرب المعاصرين بين نمطين من الدهشة، أحدهما لاهوتي، وهو ما يزال مسيطراً ليس فقط على علماء الملّة، بل على شطر غير يسير من مثقّفيها أيضاً، وما كتب طه عبد الرحمان إلاّ عارض خطير على ذلك؛ أمّا النمط الآخر فهو استطيقي، يقوم على احتفاء فنّي وأخلاقي بالحداثة بوصفها ضرباً من التقدّم الروحي الذي يجدر بنا أن نبشّر به. وهو ديدن غالبية أدباء التحديث منذ مدرسة المهجر إلى مثقّفي الجامعات منذ الثمانينات. ونحن نلمّح آخر الأمر إلى أنّ نمط الدهشة المأمول، نعني الدهشة التقنية من العالم بوصفها مدخلاً إلى دهشة فلسفية أصيلة أي منتجة لمعنى كلّي لشروط إنسانية الإنسان، ما يزال ينتظره مخاض عسير.

لذلك شرعنا في **الفصل الثالث** في خوض استشكال دقيق للنتيجة التاريخية الكبرى التي نجمت عن الدهشة اللاهوتية بخاصة، نعني لهذا النمط من **العلاقة العدمية** مع الحداثة الذي ينطلق من تأوّلها بوصفها ضرباً من الدهرية الجديدة، وذلك تحت سؤال يتحاشاه فلاسفتنا، ألا وهو: «ما هو "الإرهاب"؟». وهو سؤال أتينا إليه انطلاقاً من إحدى فقرات الفصل السادس من كتاب هيغل **فينومينولوجيا الروح**، التي عقدها تحت عنوان "الحرية المطلقة والإرهاب" Die absolute Freiheit und der Schrecken[٥٦]، وحاولنا أن نفكّر فيه بوصفه مشكلاً يندرج في نمط معيّن من **فلسفة التاريخ**. إنّ "الإرهاب"، وهو الاسم السري لكل العرب في لغة ما بعد المحدثين، ليس عنفاً حقوقياً، بل هو ضرب مستحدث تماماً من "العدمية السياسية"، لم نشرع بعدُ في إيضاح جذري لها، أي لم نبدأ بعدُ في مساءلتها وفقاً لشروط فلسفة التاريخ التي تشدّها، وذلك يعني في ضوء مأزق الحداثة نفسه. وليست تلك الفلسفة غير ميتافيزيقا الذات الحديثة. فليس الإرهاب غير النقطة الأخيرة من "عدمية تاريخية" ترجمت نفسها في عدمية سياسية، نتجت أساساً عن انقلاب الذات الحديثة من ذات متعالية لتأسيس المعرفة الإنسانية إلى خطاب تاريخاني في "الهَوية".

عند هذا المفصل من الكتاب يبدأ القسم الثاني بسؤاله الهادي الخاص: ما هي طبيعة العلاقة التي نفكّر بها ضمناً وسلفاً بين "الهُوية" و"الغيرية"؟ للإجابة عن ذلك أخذنا في محاورة كلّ من ابن رشد و نيتشه وفوكو بوصفهم محاورين نموذجيين، نفترض أنّهم ارتسموا ثلاث تجارب طريفة ومختلفة في احتمال معنى "الآخر"، ما يزال على الفلسفة

---

(٥٦) راجع: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. op. cit., S. 431-441. *Phénoménologie de l'Esprit*. op. cit., pp. 515-525. «La liberté absolu et la terreur». علينا أن نذكّر بأنّ التناول الفلسفي للإرهاب قد ازداد بعد ظهور الأنظمة الكليانية. قارن: M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur* (Paris, Gallimard, 1972); H. Arendt, *Les origines du totalitarismes. Le système totalitaire*. Traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy (Paris, Ed. du Seuil, 1972).

العربية المعاصرة أن تشتغل عليها وتتملّكها.

فيما يتعلّق بابن رشد، كان غرضنا - في **الفصل الرابع** - هو أن نرصد وجه استفادة تأويلية من طريقة فيلسوف الملة في معالجة مسألة "الآخر"، وذلك كتجريب غير مباشر على أنفسنا، ما دام أفق الملة ما يزال علينا أن نسائله لوقت غير معلوم. فالآخر عند ابن رشد هو الكلي منظوراً إليه من أفق الملة، بما هو موضوع لدهشة "أنطوثيولوجية". إنّ علينا أن نسأل: كيف دافع ابن رشد عن فنّ الكلي أمام محكمة الملة؟ إلى أيّ مدى كان حواره مع الإغريق حواراً مع "الآخر"؟ أليس هذا الحوار أطرف نمط من الصداقة التي تنتفي عندها الحدود اللاهوتية التي ترسمها الملة بيننا وبين "ملة" أخرى؟

أمّا في **الفصل الخامس** فقد حاولنا أن نمتحن أحد المكاسب السرية للتجربة الفلسفية لدى العرب القدامى، ونعني بخاصة نظرية "الهُو" الفلسفي الذي أخذ لدى ابن باجة خاصة هيئة "الفيلسوف النابت"[٥٧]. فقد بدا لنا أنّ نيتشه، الذي سنّ تقليد النقد الجذري للذات الحديثة، إنّما لم يفعل ذلك إلاّ لأنّه **فيلسوف ملة** وليس **فيلسوف حداثة**. ولا نعني بذلك أنّه "مفكّر ديني"، كما وصف هيدغر كيركغارد، بل فقط أنّه في نقده الجذري للحداثة هو قد نظر إليها بوصفها لا تعدو أن تكون صيغة منقّحة ومترسّبة من مقام **الملة المسيحية**، وليس كما تفهم الحداثة نفسها أي من حيث هي ميتافيزيقا الذات المتعالية التي **قطعت** مع إشكالية الملة. فبدلاً من أخذ الذات في ضوء منوال العلاقة فلسفة / علم الذي يحرّك تفلسف المحدثين، حرص نيتشه على اتّخاذ العلاقة فلسفة / ملة نموذجاً داخلياً لتفكيك فكرة الحداثة، وذلك في ضوء بحث مستحدث عن معنى "الهُو" الفلسفي الحرّ من سيادة الذات العارفة. إنّ الآخر هو وثن الملة الذي ينبغي تدميره من أجل اكتشاف "الهو" الذي يقبع وراء "الأنا" الأخلاقي للإنسانية الحالية.

وأمّا في **الفصل السادس** فقد وجدنا أنّ في تجربة فوكو مع الإسلام وجهاً خاصاً من الطرافة يجدر بنا إيضاحه: فلئن سكت فوكو في **تاريخ الجنسانية** عن الفن الشبقي كما عرفته الثقافة الإسلامية، فهو في ممارساته الخطابية الأخرى قد أصابته **فتنة** fascination **الآخر** الإسلامي، وذلك بخاصة من جهة ما هو «علامة على حدث كوني» (بلغة كانط) أحدث تغييراً نوعياً في مفهوم الثورة "الغربي" الحديث. وإنّ فوكو لم يهتمّ بالآخر الإسلامي إلاّ من أجل أنّه آخر خلاّب وفاتن بطرافته غير الغربية. إنّ الدهشة الأنطوثيولوجية لابن رشد من الإغريق بما هي دهشة من الكلي "الآخر"، قد صارت لدى فوكو **دهشة تاريخانية** من حدث "الثورة الإسلامية"، هي ناجمة عن فتنة "الغريب" l'étranger و"غير الغربي" le non-occidental.

---

(٥٧) عن تخريج تأويلي لمعنى "الهُو" الفلسفي عند ابن باجة من خلال مفهوم "الفيلسوف النابت" انظر: فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، مرجع سابق، صص ٨٢-١٠٨.

وأخيراً، فإنّ الخاتمة هي إلماح إلى ما يمكن أن يقترحه المشتغل بالفلسفة في أفق العرب المعاصرين؛ وقد حاولنا أن نرسم فيه طاقة نور تراهن على **الجامعة** بوصفها، كما تصوّرها الفلاسفة من كانط إلى هيدغر وهابرماس، مكان التشريع الكلي لثقافة ما. ما معنى أن نتوجّه في الفكر في أفق العرب المعاصرين؟ كيف نعيد تشكيل معنى "الهُوية" ipséité بحيث يصبح نبراساً لنمط جديد من التفلسف هو المدخل إلى إقرار فلسفة عربية معاصرة بإشكاليتها وموضوعاتها في آن. و يبدو أنّ الإجابة عن هذا السؤال هي ما من أجله قامت "الجامعة" Université الحديثة لدينا. وليس كالفيلسوف عقلٌ نراهن عليه.

تونس، ربيع ٢٠٠١

القسم الأول

الهُويّة والزمانْية

الفصل الأوّل

من هو الزمان؟

مدخل فينومينولوجي لمسألة "النحن"

☐ «انما نحن نريد أن نعاود السؤال عمّاذا يكون الزمان زمانيّاً. إنّ الزمان هو كيفَ. فإذا سُئل عن الزمان ماذا يكون، فلا ينبغي على المرء أن يتعلّق من غير رويّة بجواب ما (أنّ كذا أو كذا هو الزمان)، جوابٍ ليس له أن يقول أبداً إلاّ [أنّه] ماذا ما. فإذًا نحن لا نرى إلى الجواب، بل نعاود السؤال. فماذا يحدث للسؤال؟ إنّه قد تحوّل. ما هو الزمان؟ قد أصبح: من هو الزمان؟ وبصيغة أقرب: هل نحن أنفسنا الزمان؟ أو بصيغة أقرب أكثر: هل أنا زماني؟[..] هكذا يكون الدّازينDasein موجوداً ـ سَؤولاً».

هيدغر، **مفهوم الزمان (١٩٢٤)**

تقديم

يتعلّق الأمر في هذا البحث بالفحص عن سؤال كان هيدغر قد طرحه في ختام محاضرة له ألقاها سنة ١٩٢٤ بعنوان "مفهوم الزمان"[1]، لكن يبدو أنّه لم يعد إليه بهكذا صيغة. على أنّ مقصدنا ليس تقديم إجابة هيدغريّة عنه وإنما محاولة معاودته على أرضيّة فكرية غير غربيّة أصلاً: «من هو الزمان؟» سؤال نعالجه بوصفه سؤالاً عن طبيعة العلاقة بين **الذّاتية والحداثة** في أفق الفكر العربيّ المعاصر. **من هو الزمان؟** قد يعني عندئذ: ما هو نمط وجود زمان النحن الذي يخصّنا؟ وذلك يعني أيضاً بقدر ذلك: ما هي اليوم ملامح الدّازين العربي ـ الإسلامي؟ مع أخذ الدّازين في معناه الأخصّ لدى هيدغر أي بما هو زمانيّة.

إنّ مقصودنا هو إذن أن نقتبس من تجربة هيدغر بعض الإمكان الذي منه يتأتّى لنا أن ننفذ إلى معاودة عين السؤال ولكن مع تبديل السائل. ونحن لن نبذل أيّ جهد خاص لإلغاء

(١) Martin Heidegger, «Le concept de temps». Traduit de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, in: *Heidegger* (Paris, Editions de l'Herne biblio./essais, 1983) pp. 33-54.

الارتباك والالتباس اللذين يلمّان للتوّ بهذا النحو من استئناف عين السؤال مع تبديل السائل. بل إنّ غرضنا بهذا التبديل هو إيقاظ ارتباك السائل الذي هو نحن والتباس المسؤول عنه عنده والاشتغال عليهما كمدخل أساسيّ نحو أنفسنا.

من السائل اليومَ «ما هو الزمان؟».إنّ الإجابة عن هكذا سؤال ليست هيّنة، ذلك أنّ السؤال «من» لم يخضع بعدُ إلى تفحّص جذريّ لدينا؛ إنّنا ما زلنا نصرّ على وضع "النحن" التي نستقي منها إمكانيتنا التاريخيّة خارج السؤال. «من نحن؟» سؤال لم نطرحه بجدية بعدُ من فرط خضوعنا الدفين للإجابة التقليديّة عنه أي إجابة "الملّة"[2]. ربّ إجابة جعلتنا اليومَ غير مهيّئين أصلاً للنهوض بأيّ مهامّ فلسفيّة كونيّة[3]. بيد أنّ غياب هذا النحو من السؤال ليس يعني أبداً غياب واقعة "النحن" بما هي كذلك أي في عيانيتها[4] المحضة. نحن مِنْ

(٢) يبدو أن تاريخ "النحن" في الثقافة العربية - الإسلامية لم يُكتب بعد، وهوما يجعل إشاراتنا في هذا الشأن مؤقتة واستكشافية فحسب؛ وعلى ذلك فمن الممكن أن نذكّر بأن تاريخ هذه "النحن" إنما هوما يزال منذ أول أمره تحت وطأة القرار القرآني بتحويل **الإنسان** إلى **مخلوق** ضمن نظرة انطولوجية تستمدّ من فكرة "الخلق" أساسها الخاص. بيد أن ما هو أكثر خطورة في هذا التاريخ هو أنه لم يعرف محاولة جادّة للخروج عنه إلا في الندرة. ونحن نفترض أنّه ما عدا ما افترعه ابن سينا في **كتاب النفس** من اختراع طريف لمقام "الأنا"، ـ وإن من غير أن يدفع باستشكاله إلى الطور الذي بلغه المحدثون من بعدُ على يد ديكارت، أي إلى اشتقاق معنى الوجود من معنى اليقين بالذّات ومن ثمّة بناء إشكاليّة الذات وجعلها أرضيّة لتأويل الميتافيزيقا، ـ لا يوجد في ثقافتنا استئناف جذريّ واحد لمسألة "الإنسان" يكون قادراً على تحريرها من أفق الفهم القرآني للإنسان بوصفه **مخلوقاً**. نحن لا نملك إلى حدّ الآن سوى تعليقات وردود نقديّة سواء أكان ذلك على انطولوجيّة الخلق أم على إشكاليّة الذّاتية. أمّا الشروع في إنتاج قول أصيل في الإنسان يأخذ على عاتقه إعادة تأويله في ضوء كلّ التغيّرات الجوهريّة التي لحقت بالسياق الرّوحيّ العربيّ - الإسلاميّ فذلك مطلب ما يزال كظيماً. را: ابن سينا، "علم النفس" من **كتاب الشفاء** (بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨) صص ٢٥٠-٢٥٦.

(٣) إنّ "الكونيّة" مشكل لم يُطرح بعدُ إلاّ طرحاً نقديّاً، وذلك يعني أنّه لم يصدر بعدُ من معاناة داخليّة لفكرة "الإنسانيّة" التي يفترضها. إنّ تدبير معنى الإنسان بوصفه "مخلوقاً" إنّما يمنعنا سلفاً وربّما لوقت غير معلوم من أيّ اضطلاع جدّي بمسألة الكونيّة. وذلك أن الكونية مكسب تاريخي من مكاسب عصر رفع مشكل الإنسان إلى طور إشكالية الذاتية، أي إلى مرتبة البراديغم الذي يعيد ترتيب معنى العالم من خلاله بوصفه موضوعاً. ولذلك فإن الاستمرار في التحديق بالعالم بوصفه "آية" وبالإنسان بوصفه "مخلوقاً" هو موقف لا يؤهلّنا بأي وجه لخوض استشكال أصيل لمعنى الكونية. إنّ المرجع الحديث لمعنى الكونيّة، أي **نقد العقل العملي** الكانطي، إنّما يفترض أنّ الكونيّة **تشريع** أو لا تكون: إنّ الإنسان لا يكون **كونياً** إلاّ إذا صار **قانون نفسه**؛ لكنّه لا يكون قانوناً لنفسه أي **مشرّعاً** إلاّ إذا أصبح **ذاتاً محضة**. ولذلك فإنّ كلّ كونيّة لا تشتقّ من مقام الذّاتيّة معناها هي مزعم سياسيّ فحسب. را: E. Kant, *Critique de la raison pratique*. Texte traduit et annoté par Luc Ferry et Heinz Wismann, in: *Œuvres philosophiques, II* (Paris; Gallimard, 1985) § 7, p. 643 - 644.

(٤) عن مفهوم "العيانيّة" facticité، راجع: Martin Heidegger, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François Vezin (Paris, Gallimard, 1986) § 12, p. 89.

سؤال «من نحن؟» في وحشة، وإن كنّا من حيث الإجابة التقليديّة عنه في بعض حنين. بيد أنّه يبدو أنّ مقام الحنين قد اختلّ في أفق هذه "الملّة"، ولم يبق فيه سوى واقعة "النحن" العارية. وهكذا فإنّ كلّ تفلسف في أفق واقعة "النحن" انما بات مهدّدا للتوّ باحتمال انزياح متوعّر من الأفق الذي شكّلته "الذّاتيّة" الحديثة إلى أفق "النحن" الذي لنا على وحشته واختلاله، انزياح لا يجب أبداً أن يصرّف في مقام الحنين[٥]، بل من الحقيق بنا أن يُدفع به إلى أقصى إمكانات واقعة "النحن" من غير أيّة ضمانات.

أجل، هذا الانزياح من أفق الفكر الغربيّ إلى أفق ثقافة ما تزال تجهد لارتسام إمكانيّة التفكير بعامة، هو بلا ريب عمل محفوف بالمخاطر. على أنّ من طبيعة الخطر أن يكون مُحدقاً سلفاً، أي أن يكون قد رتّب بعدُ للذين في خطر ضرب المهامّ التي من شأنهم. إنّ الخطر[٦] لا يستشير معاصريه، بل يأتيهم بغتةً، نعني في أوانه. لنقل إنّ محاولة التفكير بأنفسنا هو وجه الخطر الذي يخصّنا. فحين نفكّر نحن مخطِرون سلفاً، وذلك يعني في العربيّة أنّنا داخلون في الخطر دخولاً أصليّاً. إنّنا بذلك نردّ بعضاً من المعنى البدائيّ للخاطر: الخاطر هو ضرب احتمالنا للخطر الأصليّ الذي نجرّه بعدُ في أنفسنا، لذلك يُقال «وقع في خاطري» و«خطر الأمر لي» أي لاح في فكري. إنّ الفكر انما هو بمعنى جذريّ فيض الخاطر. ذلك أنّ الفكر يشتقّ نفسه في كلّ مرّة من طبيعة الخطر الجذريّ الذي يتضمّنه سلفاً.

إنّ هذا البحث قد ينقسم بذلك إلى مطالب ثلاثة: أوّلاً مَنْ السّائل اليوم «ما هو الزمان؟»؛ وثانياً بأيّ وجه يبدو أنّ سؤال «من نحن؟» انما يعاود بشكل جذريّ سؤال «من هو الزمان؟»؟ وثالثاً إذا لم يكن الزمان سوى الوجود الذي هو نحن، فما هو اليوم نمط احتمالنا للزمان؟ أي بعبارة أدقّ: «هل نحن مُحدِثون أم فقط معاصرون؟».

١ ـ "مَنْ" السائل «ما هو الزمان؟»؟

إنّ «من هو الزمان؟» سؤال يربك عادةً ما في طرح الأسئلة، ولذلك قد يجده البعض لجوجاً، من فرط أنّه قد يلتبس على السامع الذي ينتظر للتوّ إجابة تنهض بمعنى "ماذا" يكون[٧].

(٥) يقول كانط: «إنّما الحنين nostalgie هو أن نتمنّى عبثاً إلغاء الزمان الذي يفصل بين الرغبة وبين الظفر بالمرغوب فيه». إنّ نكتة الإشكال في معنى الحنين كمقام للنحن هي وجه احتمال الزمان. ولذلك فالأمم التي ما تزال تشتقّ من مقام الحنين علّة وجودها التاريخيّ هي أمم لم تشرع شروعاً جدّياً في إصلاح دلالة الزمان في معجمها الخاص، وذلك يعني -في سياق التعريف الذي يقدّمه كانط ـ أنها ما تزال تراهن على "إلغاء الزمان"، وليس على إعادة صياغته. را: E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique.* Texte traduit et annoté par Pierre Jalabert, in: *Œuvres philosophiques, III* (Paris, Gallimard, 1986), Ï 73, p. 1067.

(٦) عن الخطر بهذا المعنى را: M. Heidegger, «La question de la technique», in: *Essais et conférences.* Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean beaufret (Paris, Gallimard, 1958) p. 35 sq.

(٧) لنذكّر أن الفيلسوف التقليديّ قد تعوّد منذ أرسطو على التحديق إلى الزمان بوصفه "موجوداً" من =

من أجل ذلك قد يحسن بنا أن نتراجع عنه قليلاً، وذلك بقدر ما يمكن أن نتراجع عن أنفسنا، ونلتمس سؤالاً يكون في نفس الوقت أقلّ إرباكاً لعادة الأسئلة ولكن أكثر التباساً بعين المسؤول عنه، ونعني هذا: «من هو **السائل** اليوم عن معنى الزمان؟». إذ لا بدّ أنّ وراء السؤال عن الزمان يقبع في كلّ مرّة سائل ما يجدر بنا أن نتعرّف إليه في غموضته الخاصّة. «من السائل؟» عبارة قد تعني ههنا «من يسأل اليوم عن معنى الزمان؟». ذلك أنّه لا يمكن أن نطرح السؤال «ما هو الزمان؟» بمعنى واحد في ثقافتين مختلفتين. ولذلك ننبّه منذ الآن إلى أنّ هيدغر لا يستطيع لنا شيئاً طالما نحن لا نتقن صداقته[٨] المتوعّرة في الأفق الذي لم يعد فيه ممكناً. لنقل إنّ حاجة ما، بالمعنى الأصليّ للحاجة أي معنى السؤلة أو المسألة، هي ما يدعونا سرّاً إلى أن نفكّر بأنفسنا؛ بيد أنّ ذلك يعني أنّ **إسآل الفكر**، أي الشروع الجذريّ في قضاء حاجته الأخصّ، انما هو نبتة غريبة دوماً لا تنبثق إلاّ على عتبة توحّد[٩] حادّ لا لقاء

= الموجودات. را: مقالة أرسطو والمناقشة الهيدغريّة لها: Aristote, *Physique*, Δ, 10 - 14; M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine (Paris, Gallimard, 1985) pp. 281 sqq.

(٨) نحن نأخذ الصداقة هنا في معنى جذريّ: إنّ الفلسفة بما هي كذلك ليست سوى الشكل الأقصى من الصداقة ليس فقط مع شركائنا في **الوطن** بل مع شركائنا في **العصر** أيضاً. وكما علينا أن نسجّل الانتقال الذي لا مشاحة فيه من أفق المدينة القديمة إلى أفق الدولة، فإنّه لا مندوحة من أن نقبل بالانتقال الراهن من أفق الوطن إلى أفق العصر. ولكن ما معنى أن نأخذ الفلسفة بوصفها صداقة جذريّة؟ نحن نفكّر بضرورة استئناف معنى للصداقة كان أرسطو قد أشار إليه في مفتتح المقالة الثامنة من **إيتيقا نقوماخوس**، ويعني هذا: أنّ **الصداقة** من شأنها أن تلفت انتباه مدبّري المدن حتى أكثر من مسألة **العدل**، وأنّ المواطنين متى أخذوا بالصداقة سقطت الحاجة إلى العدل! فأيّ معنى هذا الذي يجعل من الصداقة مشكلاً مدنيّاً **أشدّ أوّليّة** من العدل نفسه؟ إنّ الصداقة لا تكون قبل العدل إلاّ إذا كانت قسمة أصليّة لمعنى المدينة نفسها. المواطن هو من يشتقّ من مدينته معنى وجوده. هذا الاشتقاق الأوّليّ هو الصداقة؛ وهي بذلك اقتسام لما هو أصليّ في المدينة نعني إمكانيّة الوطن، كما لدى القدماء، ولكن أيضاً إمكانية العصر كضرب راهن من الوطن. ولذلك ليس يجدر بالفلسفة أن تكون بحثاً فارغاً من الوطن، وإلاّ فقدت مقاماً حاسماً فيها نعني مقام الصداقة. صحيح أنّ مدبّر المدن ليس صديقاً لأحد؛ ولكنّ ذلك ليس دحضاً للصداقة وإنّما فقط تنبيه إلى أنّ الصداقة قد تسقط الحاجة العنيفة إلى العدل لا سيما في عصر انحسر فيه معنى الحقّ في أداة حقوقيّة للشرعيّة. إنّ **الفيلو ـ سوفيا** استحداث ميّز الإغريق عن الشرقيين: بدلاً من **حكماء** هم قد قدّموا أنفسهم بوصفهم قادرين على **الفيليا** نعني أصدقاء جذريين، را: Aristote, *Ethique à Nicomaque*. Livre VIII, ch. 1, 4; Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*? (Paris, Editions de Minuit, 1991),p. 8.

(٩) لا ينبغي أن نأخذ **التوحّد** بوصفه ضديداً لـ **صداقة**: فالفلاسفة متوحّدون «ما لم يجتمع على رأيهم أمّة أو مدينة» كما يقول ابن باجة في تدبير المتوحّد. إنّ توحّد الفلاسفة لا يمنع صداقتهم بل هو يؤسّسها أشدّ ما تكون قائمة. إنّ توحّد الفيلسوف وجه معيّن في معالجة مسألة العدل، وذلك بتحويل المواطنة إلى مقام للوطن وليس موضوعاً باهتاً للقانون، وذلك يعني تحويل المواطنة إلى صداقة. إنّ الصداقة هي المقام الوحيد لمواطنة لا تنحصر في القالب الحقوقيّ للدولة الحديثة. ونحن نفترض أنّ ذلك غير مفكّر فيه إلاّ =

معه، وذلك من فرط أنّه اللقاء الأقصى بنفسه.

إنّ السائل هو إذن من يفكّر. بيد أنّ هذا التعريف يواري للتوّ أفق "المنْ هو"، ويسارع إلى ركوب تقليد "الما هو"، وذلك أنّنا لا نكاد نفهم عبارة "من يفكّر" إلاّ في جهة **المفهوم**. لقد قام التقليد على أنّ من يفكّر هو الذي يشتغل بالمفهوم. لكنّ المفهوم لا يعدو أن يكون الهيئة الأخيرة للجواب التقليديّ عن سؤال «ما هو؟». إنّ السائل هو من يفكّر: إنّ "من" هو اللفظ الهادي هنا، وليس فعل "يفكّر". ليس التفكير هنا سوى أحد احتمالات المنْ، وليس تعريفه الأساسيّ. ولكن ما معنى "من؟" من غير تفكير؟ لنقل إنّ سؤال «من السائل؟» انما يشير إلى مصدر السؤال، وليس إلى ماذا يكون. إنّ مصدر الأسئلة ليس الفكر وانما هذه المنطقة الغامضة التي تأتي منها أسئلتنا جميعاً. هذه المنطقة الغامضة هي ما تشير إليه عبارة "من؟"، وما تعوّدنا من دهرنا أن نعبّر عنها بلفظة "نحن". إنّ السائل يوجد إذن على نمط الوجود الذي هو نحن، وذلك في الأفق الجذريّ الذي تشير إليه عبارة "من؟". إنّما في هذا السياق الدقيق ينبغي أن توضع الأسئلة الفلسفيّة: إنّه على نمط الوجود الذي هو نحن ينبغي أن نتفلسف.

إنّ وظيفة السؤال «من السائل عن معنى الزمان؟» بما هو سؤال مؤقّت ارتأيناه مدخلاً لسؤالنا الأصلي «من هو الزمان؟»، قد أصبحت الآن أكثر توضّحاً: إنّها وظيفة الهدي إلى منطقة النحن التي تخصّنا. وعلى ذلك فإنّه ما يزال أمامنا جهد مضن وربّما مزمن لإشفاء النحن من إجابتها التقليديّة عن نفسها، نعني إجابة الملّة. أجل، إنّ كلّ نحن دينيّة أو قوميّة انما تشتقّ من منطقة **النحن** ومن أفق **المَنْ** المشار إليهما ههنا إمكانها الأصليّ[١٠]. غير أنّ

= متى أخذنا بمعنى للوطن يتخطّى الدولة إلى أفق العصر. على أنّه ينبغي أن نؤكّد على ما يميّزنا اليوم عن أطروحة ابن باجة: إنّ هذر ابن باجة هو أنّه كما يقول «لم يفرغ للفحص عن السير الموجودة في هذا الزمان» (زمانه)؛ أي إنّه لم يرَ في "العصر" أيّة وجاهة لطرح مسألة الوطن. والحال أنّ التحدّي الأكثر الذي يعترضنا نحن هو أنّ العصر هو باب المواطنة الوحيد المتبقّي لإنسانيّة فقدت شطراً حاسماً من شخصيتها التقليديّة. إنّه منذ أخذ كانط في التعليق على "حدث" الثورة الفرنسيّة ومنذ أن وضعنا هيغل على حافة نهاية التاريخ، ونحن قد قدّر لنا أن نكفّ عن كل بناء حنينيّ لمعنى الـ"نحن". إنّ معنى النحن عندنا يعاني الآن من توحّد لم يفلح بعدُ في التحوّل إلى صداقة أصلية نعني كونيّة مع معنى الوطن الحالي أي معنى العصر. را: ابن باجة، "رسالة تدبير المتوحّد"، ضمن: **رسائل ابن باجة الإلهيّة**. حقّقها وقدّم لها ماجد فخري (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٦٨) ص ٤٣؛ E. Kant, *Le Conflit des facultés*. Traduction d'Alain Renaut, in: *Oeuvres Philosophiques III, Les derniers écrits* (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986) pp. 894 sq.

(١٠) يبدو أنّ نمط التفكير الذي نعوّل عليه إلى حدّ الآن هو خطاب يخلط بين مسألة النحن وطريقة الإجابة عنها؛ فإنّه من ههنا يأتي التأسيس الحنينيّ للنحن على حدث الملّة. إنّنا ننسى دائماً أنّ الملّة هي في آخر المطاف حدث روحيّ أي نمط من الإجابة فحسب وليس الإجابة بما هي كذلك. فعن سؤال ما ليس ثمّة =

كلّ نحن من هذا الجنس إنما سرعان ما تنقلب من ذات نفسها إلى جهاز "هوويّ"(١١) عازل عن واقعة النحن وحاجب عن الأفق الجذريّ للمنْ. ولذلك فإنّ من يتفلسف مدعوّ سلفاً إلى التدرّب أوّلاً على استئناف البحث عن الطريق السريّ إلى منطقة النحن التي تكون الملّة قد طمست معالمها الأساسيّة منذ وقت طويل. ولذلك أيضاً قد يبدو التفكير المُسائل عن النحن محاولة لجوجة لاستئناف ضرب من الصحبة انطمست. إنّ هذا النحو الجذريّ من صحبة النحن هو المعنى الجوهريّ لما نشير إليه بعبارة "الوطن"، ولكن من غير الانخراط في أيّ طرح حنينيّ لمسألة الوطن. فليس الوطن حنيناً إلى المكان، بل هو ضرب من السكن الجذريّ في إمكانيّة العالم التي بحوزتنا في كل مرة.

وإنّ علينا الآن أن نشرع في تفحّص الشطر الثاني من مبحثنا، ونعني استفصاح هذا التساؤل: بأيّ وجه يبدو أنّ سؤال «من نحن؟» انما يعني بشكل جذريّ «من هو الزمان؟».

= إجابة بما هي كذلك، وذلك أنّه ليس توجد إجابة نهائيّة عن أنفسنا. قد لا يعني ذلك بالضرورة أنّ الملّة إجابة خاطئة أو إجابة انطمس سؤالها. بل يعني فقط أنّ معنى النحن إنّما يتطلّب في كل مرّة طريقة راهنة في السؤال عنه ومن ثمة ضرورة راهنة في الإجابة عنه. إنّ الراهن في كلّ مرّة هو العصر أي طريقة التحديق بالعالم من قبل إنسانيّة ما. إنّ علينا فقط أن نؤرّخ جيّداً في كل مرّة لمعنى النحن. لقد أرّخ الفارابي لمعنى النحن حين كان الجواب عن سؤال «من نحن؟» هو الملّة. هل ابتعدنا كثيراً عن الزاوية التي التقط منها الفارابي "معنى الملّة؟" إنّ الفارابي قد فكر بمعنى الملّة في أفق السؤال الأفلاطوني عن ماهية المدينة أي في نطاق الإشكالية التقليديّة للفلسفة السياسيّة، نعني البحث عن التدبير الأفضل للمدينة. ولذلك فوجه الطرافة عنده هو افتراع وجه من المساءلة الفلسفيّة للسياسة هو التفكير بالتقابل بين الفلسفيّ والمليّ، وليس بالتقابل الإغريقيّ بين الفلسفيّ والمدينيّ. هل خرجنا اليوم عن سياق هذا التقابل؟ إنّ الصعوبة التي تعترض هذا النحو من النظر هي أن نغيّر نموذج الإشكال من المدينة إلى الملّة، أو اليوم من الوطن إلى العصر، ولا نغيّر في نفس الوقت نمط مساءلتنا لمعنى النحن. را: الفارابي، كتاب الملّة ونصوص أخرى، حقّقها وقدّم لها وعلّق عليها محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨) ص ٤٣ وما بعدها؛ Mohsen Mahdi, «Alfarabi», in: Léo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique* (Paris, P.U.F., 1994) pp. 223 sq.

(١١) إنّ كلّ طرح هَووي لمسألة النحن مدعوّ ضرورة إلى تصريف "قوميّة" تنتهي غالباً إلى تجريد المشكل السياسيّ من طبيعته المدنيّة، ومن ثمة حرمانه من أدوات حلّه. إنّ أصل الصعوبة ههنا هو هذا: كيف نفكّر بالدولة دون أن نخلط بينها وبين الوطن؟ ربّما لم تظهر القوميات الحديثة إلاّ، كما أشار نيتشه إلى ذلك في إحدى فقرات ما وراء الخير والشرّ، من فرط شعورها بأنّها قد صارت شعوباً مغتربة عن بعضها البعض اغتراباً مرضيّاً. نحن لم نفهم من معنى "الوحدة" بين الشعوب إلى حدّ الآن إلاّ أضعف انفعالاته نعني دلالته القوميّة. ربما لأننا لم نترك الأفق واسعاً للمبدعين كي يفترعوا هذا المعنى افتراعاً حرّاً. را: F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal - Jenseits von Gut und Böse.* Traduction de Geneviève Bianquis (Paris, Aubier, Collection bilingue, 1978) § 256.

٢ ـ الزمان هو نحن أو الزمانية والحداثة

«ما هو الوطن؟». هذا سؤال لم يصبح لدينا سؤالاً فلسفيّاً بعدُ، نعني لم يصبح بعدُ استشكالاً جذريّاً لضرب العناية بالعالم الذي يخصّنا. أمّا المعنى البدائيّ والمؤقّت الذي يمكننا أن نجازف به منذ الآن فهو هذا: إنّ الوطن هو نمط الإشارة الراهن إلى منطقة النحن التي لنا في كلّ مرة. لكنّ الراهن ليس الإمكان الوحيد للوطن. لنقل إنّ الوطن ضرب جذريّ من احتمال الراهن بوصفه نمط الوجود الذي هو نحن. إنّ ذلك يعني للتوّ أنّ النحن ليست ملّة ولا ينبغي لها، بل هي إمكان راهن ليس الوطن غير أحد معانيه الأوّليّة وربّما المؤقّتة. إنّ الوطن هو نمط العناية بالراهن الذي هو نحن. نحن إذن لا نوجد "في" الراهن، بل نحن بنية الراهن أو نحن الراهن فحسب. وهكذا بدأ ينكشف للتوّ أنّ النحن إنما هي إذن في أصلها إمكان زمانيّ[١٢]، وليست ضميراً لأحد.

إنّ السائل «ما هو الزمان؟» لا يسأل إذن إلاّ بقدر ما يحتمل راهنيّته، أعني نمط وجود النحن الذي يخصّه من حيث هو ضرب جذريّ من العناية بالوطن. ونحن لا نفكّر إلاّ بقدر ما نضطلع بمعنى ما من الوطن. على أنّ معنى الوطن لم يكن إلى حدّ الآن سوى كسل الروح في ثقافة ما[١٣]؛ والحال أنّ الوطن هو اختراع عسير لإمكانية العالم في كل مرة. ولكن ما هي إمكانية العالم في كل مرة؟ إنّها ليست شيئاً آخر سوى ما نشير إليه بعبارة "العصر": إنّ العصر هو في كل مرة أفق الراهن الذي تستمدّ منه منطقة النحن نمط وجودها الخاص.

---

(١٢) نحن نفترض أنّ تصوّر الزمان الذي صرّفته ديانات الكتاب إنما يقترن من الدّاخل بتصوّر معينّ جدّاً للإنسان بوصفه مخلوقاً. إنّ عبارة "المخلوق" نفسها عبارة زمانيّة: فما يُخلق هو المحدَث في الزمان. ولذلك فالإصرار اللاهوتي الذي ما يزال سائداً عندنا على فهم الإنسان بوصفه مخلوقاً وليس ذاتاً، هو ناتج عن خطّة بعينها لترتيب وجود الإنسان في الزمان. إنّ المخلوقيّة هي عبارة لاهوتيّة للإشارة إلى معنى "التناهي" الفلسفيّة. ووجه الخطورة فيها هو أنّها تمنع الإنسان من أن يفهم وجوده بوصفه إمكاناً أصيلاً للنحن التي له في كلّ مرّة. النحن إمكان انطولوجي وليست منزلة أنطيّة تستمدّ قيمومتها من خالق متعال. المخلوق هو الذي لا يوجد في العالم إلاّ بـ سبب كونه مصنوعاً لاهوتيّاً. والحال أنّ مكسب الحداثة الرئيس هو إخراج معنى الإنسانيّة من مقام المخلوقيّة وافتراع معنى الذاتيّة. ربّ تغيير حوّل معنى الزمان تحويلاً خطيراً: ليس الزمان نقصاً أو عدماً يحيط بالمخلوق حتى يثبت عليه مخلوقيته وإنما هو بالأحرى إمكان انطولوجي أصليّ للنحن حتى تختار ماذا تكون. إنّ النحن ضرب طريف من العناية بالزمان لا غير. ومن أجل أنّ التصوّر اللاهوتي لم يفعل غير تجريد الإنسان من زمانه الخاص فإنّ كل نحن لاهوتيّة هي نحن بلا تاريخ نعني بلا عناية بالوجود في العالم. عن الزمان بما هو معنى انطولوجي للعناية. را: M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., § 65.

(١٣) يقول نيتشه عن العقول الكبيرة لعصره: «إنّما من حيث الواجهة فحسب، أو في أوهن الأوقات، وبوجه ما على كِبَر، هم قد انتموا إلى "الأوطان"؛ فإنّهم لم يرتاحوا إذ أصبحوا "وطنيين" إلاّ من أنفسهم». را: F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal - Jenseits von Gut und Böse*. op. cit., § 256 p. 340.

وإنّه في هذا السياق الطريف يجدر بنا أن نستشكل هاتف "الحداثة" فينا؛ ربّ استشكال نحن نجد أنّه يزداد تعذّراً طالما ظلّت مساءلتنا لظاهرة "الغرب" انفعاليّة[١٤]. فبين الغرب والحداثة ليس فقط ثمّة تزامن في الظهور كمصطلحين بل هناك اقتران جذريّ بينهما لا يبدو أنّنا الآن مهيّأون لاستبصاره من فرط الاحتكام إلى نموذج الملّة.

نحن نفترض أنّه يمكننا أن نقطع شوطاً مهمّاً في الاستفهام عن ثنائيّة **الغرب والحداثة** إذا نحن حدّقنا إليها من زاوية ثنائيّة **الوطن والعصر**، وليس من زاوية **الأنا والآخر**[١٥]. لنقل بشكل أوّليّ إنّ "الغرب" هو ضرب من النحن وجه الطرافة فيها أنّها أفلحت في التحوّل إلى نمط وجود النحن الإنسانيّ بعامة. إنّ طرافة واقعة الغرب أنّه لم يعد ينظر إلى نفسه كملّة وذلك منذ قرن على الأقلّ. وذلك يعني أنّه قد نجح فيما تفشل فيه الثقافات الأخرى إلى حدّ الآن، أي في بناء إمكانيّة العالم انطلاقاً من ضرب من "الإنسانويّة الأساسيّة"[١٦]. هذا

(١٤) ما يزال الغرب عدواً سياسيّاً ولذلك فطور الحوار الروحي الصارم معه ما يزال بعيداً. على أنّ مهمّة هذا الحوار البعيد قد بدأت بعدُ في الارتسام: إنّ الغرب ليس فقط ملّة قديمة ولا دولة حديثة؛ إنّه أكثر من ذلك كثيراً. إنّه عالم من نمط جديد تماماً، وذلك أنّه عالم زماني، نعني هو **عصر** تاريخي لا رجعة عنه، دخلته الإنسانيّة **مجتمعة**، وهذا يحدث **لأوّل مرّة**. أمّا الطابع الانفعاليّ لتصوّرنا له فهو أنّنا ما نزال نعوّل على نقده من خارج سياقه الخاص. إنّ الغرب هو بالأساس **ظاهرة** تاريخيّة طريفة؛ ولذلك فلا معنى لنقده من خارج إشكاليته الخاصة. لقد دشّن الغربيون أنفسهم نقد فكرة الغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر؛ ومنذ ماركس وكيركغارد إلى فوكو وهابرماس خضع الغرب لسلسلة من المراجعات الهامّة. والحال أنّنا ما نزال على الأغلب نفكّر بالغرب كوحدة روحيّة لا يشوبها شيء. إنّنا نفترض أنّه لئن لم يعد نقد الغرب مهمّة غربيّة محضة فإنّه لا يمكن لأيّ نقد خارجيّ عن سياقه الخاص أن يصل إلى نواته. إن النقد الوحيد للغرب هو ذاك الذي يضع على عاتقه أن يعيد اختراع فكرة الغرب مرّة أخرى. نعني أن يعيد اختراع الشرط الإنساني والسياق التاريخي اللذيْن جعلا من الغرب ظاهرة ممكنة. وذلك لا يحدث إلاّ من قبل إنسانيّة قادمة صار عندها الغرب حالة مؤقّتة وأوّليّة من برنامج يتخطّاه. ذلك البرنامج هو طريقة القرون القادمة في النهوض بأعباء **عصر** التقنية الذي لن يعود غربياً إلاّ في لحظة منه فحسب. عن معنى "الغرب" الذي نسائله ههنا را: F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, Livre 1. Le nihilisme européen, op. cit; M. Heidegger, *Nietzsche II*. Traduit de l'allemand par Pierre Klossewski (Paris, Gallimard, 1971) pp. 32 sqq.; *Introduction à la métaphysique*. Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn (Paris, Gallimard, 1967) pp. 48 - 50.

(١٥) يبدو أنّ شطراً كبيراً من موضوعات الفكر العربي المعاصر إنّما تشتقّ إمكانيتها النظرية من نموذج **الأنا والآخر**؛ والحال أنّ هذا النموذج هو صيغة عاميّة عن إشكاليّة الوعي التي خضعت منذ هيغل إلى هابرماس لمناقشات حادة انتهت إلى السعي إلى استبدال نموذج الوعي بنموذج أكثر ثراء هو نموذج اللغة.

(١٦) نعني بالإنسانويّة الأساسيّة هذه الخطة الميتافيزيقية التي اعتمدها ليس فقط ديكارت وإنما أيضاً وبنفس الحدّة جلّ فلاسفة العصر الحديث مثل هوبز ولوك وكانط ونيتشه. إنّ هؤلاء جميعاً قد افترضوا منذ البداية =

النحو من الإنسانويّة الأساسيّة هو بديله عن أفق الملّة. وبعبارة أدقّ، إنّه في أفق هذه الإنسانويّة الأساسيّة انما خاض الغرب معركة إعادة رسم معنى الوطن بلا رجعة. وإنّه في خضمّ مسألة الوطن هذه ينبغي أن نستبصر مسألة **الحداثة**: أجل إنّ الحداثة "عصر" بعينه؛ لكنّ هذا العصر قد أصبح تقنية الغرب في التحوّل إلى وطن. الحداثة انما هي "عصر"، وجه الطرافة فيه أنّه أصبح نمطاً جذريّاً من الوطن لم تعد أيّ ملّة بقادرة على معاندته.

إنّ ذلك يعني بالنظر إلى سؤالنا عن الزمان أنّ الحداثة هي العصر الذي صارت فيه الإنسانيّة تؤرّخ لنفسها لأوّل مرّة بواسطة "الزمان". والغرب هو اليوم الأفق الأساسيّ لهذه الإنسانيّة، وذلك يعني أنّه يوفّر بوجه ما للإنسانيّة الحاليّة نمط العناية بالعالم أي نمط الاضطلاع بمعنى الوطن. إنّ الغرب في معناه الجذريّ هذا انما هو "عصر" وليس "ملّة" ما. ولكن لهذا السبب بخاصّة هو يفرض علينا وجهاً غريباً من الوطن(١٧). إنّ الغرب هو نمط الوجود الخاص بهذا العصر. إنّه نمط العناية بالوطن بعامة. فإذا كان الوطن هو السكن الخاص بإنسانية ما داخل إمكانية العالم التي بحوزتها، فإنّ ذلك هو خطّة الحداثة: إنّها محاولة التحوّل إلى "عصر" جذريّ للجميع.

لنقل إنّ طرافة الغرب هي أنّه قد اخترع معنى طريفاً للوطن لم يعد يستمدّ قوامه من أيّ جهاز روحيّ تقليديّ. وذلك أنّه قد صار يشتقّ من الزمان وجوده الخاص. إنّ معنى الوطن هو العصر. وهذه واقعة طريفة في تاريخ الإنسانيّة. نحن ننتمي اليوم إلى **العصر** وليس إلى **ملّة** ما. إنّ الفرق بينهما هو كالفرق بين "فضاء تجربة" لم يعد يمدّ النحن بإمكانيتها الراهنة و"أفق انتظار" صار هو المصدر الوحيد لاستمرارها. وإنّ الحداثة لا تعني أكثر من "التفاوت المتزايد" بين ذلك الفضاء وذلك الأفق(١٨). هل الوطن غير أفق انتظار أساسيّ

= أنّ حدس الحداثة الأوّل هو إعادة بناء مفهوم الإنسان على أسس جديدة تماماً ولكن بخاصة مع اعتبار الإنسان هو الحدّ الميتافيزيقي للإنسان. إنّ إنسانيّة الإنسان هي الجدار الأخير الذي ينبغي أن يستمدّ منه كل إمكانية المعنى التي بحوزته. وسواء تعلّق الأمر عندئذ باكتشاف أرض **الكوجيطو** (ديكارت) أو بإحصاء القوى التي بها يؤمّن الإنسان بقاءه (هوبز) أو بها تكون الذات متملّكة (لوك) أو بتحديد الأطر القبليّة لعقل الإنساني (كانط) أو برسم إرادة الاقتدار التي تحرّك مصير الإنسان إلى ما فوق ـ الإنسان (نيتشه)، فإن برنامج المحدثين هو تأسيس فضاء ميتافيزيقيّ للإنسان، ولا يهمّ أكان تأثيثه يستمدّ من المحايثة أم من المفارقة نواته الخاصة. عن العلاقة الصميمة بين الإنسانوية والميتافيزيقا را: M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*. Texte allemand, traduit et présenté par Roger Munier (Paris, Aubier, Coll. bilingue, 1983) pp. 49 sqq.

(١٧) عن العلاقة الطريفة بين الحداثة والوطن را: M. Heidegger, *Le Principe de raison*. Traduit de l'allemand par André Préau (Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1989) p. 96.

(١٨) يعود هذان المصطلحان إلى المؤرّخ الألماني المعاصر راينهارت كوزلاك Reinhart Koselleck. را: R. Koselleck, «Erfahrungsraum und Erwartungshorizont», in: *Vergangene Zukunft* (Frankfurt Am =

لظهور معنى الإنسان؟

لذلك فإنّ كلّ من يتفلسف من خارج الأفق الغربيّ للإنسانيّة الحاليّة انما يدعو نفسه سلفاً إلى ضرب من مواطنة العالم لا يبدو أنّنا نملك الآن قدرة فلسفيّة على استشكالها. بيد أنّه لئن كان التفلسف بمعنى ما نمط العناية بالعصر بوصفه الضرب الأقصى من معنى الوطن، فإنّ ذلك لا يعني أبداً نمط العناية بالغرب: أجل، إنّ الغرب هو الأفق الحالي للإنسانيّة، لكنّه ليس الوحيد "المعاصر" لها. وإنّ المعاصرة لهي تقنية المقاومة الجذريّة للغرب، وذلك يعني أنّها تقنية الوطن المتبقّية للعناية بالعالم في منطقة النحن التي بحوزتنا.

«إنّ الوطن هو العصر». هذا إقرار يعني أنّ الزمان قد أصبح المقام الجذريّ لاحتمال السكن الحالي في العالم. وإنّه في هذا السياق الطريف يجدر بنا أن نكفّ عن مساءلة الزمان من جهة «ما هو؟»[١٩]. إنّ سؤال «ما هو؟» لا يطالب إلاّ بماذا يكون الزمان، أي هذا الموجود أو ذاك. فليس الزمان الذي يهمّنا موضوعاً ما؛ بل إنّه نمط وجود النحن التي لنا في كلّ مرة. نحن في كل مرة زمان ما، زماننا. نحن زماننا في كل مرة أي نحن نمط وجودنا في عصر ما بوصفه الوجه الأقصى من الوطن الذي يخصّنا.

= Main: Suhrkamp, 1979) p. 359. ذكره هابرماس في **الخطاب الفلسفيّ في الحداثة**. انظر: J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité.* Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris, Gallimard, 1988) p. 14.

(١٩) نحن نعلم أنّ سؤال "ما هو؟" هو اختراع إغريقيّ، نجم عن طريقة معيّنة في الاضطلاع بمعنى الموجود وذلك بتأويله على أنّه "أوسيا" ουσια، خرّجها هيدغر بوصفها لا تعني أكثر من "القيمومة" Vorhandenheit. ولذلك فإنّ إخراج المسألة من سؤال "ما هو؟" وطرحها في سؤال "من هو؟" هو استجابة دقيقة لمطلب الحداثة: إنّ سؤال "من هو؟" يخرج من البحث عن "الماهية" أي عن القيمومة، وذلك للبدء في مساءلة الزمان من زاوية "الذات". قد يمكن أن نتأوّل الذات كما فعل هيدغر بوصفها صيغة جديدة لمعنى القيمومة الإغريقيّ، إذ لا فرق عنده بين υποκειμενον الإغريقيّ وsubjectum الحديث؛ ولكنّ قارىء الجزء المنشور سنة ١٩٢٧ من كتاب **الوجود والزمان** يكتشف للتوّ أنّ أخطر قرار هرمينوطيقيّ يشدّه هو سعي هيدغر إلى ارتسام معنى للـ"دازين" يخرجه من مقام "الأوسيا" والقيمومة الإغريقيّ ويلج به إلى أفق "الهُو Selbst" الحديث: نحن نتأوّل ذلك بأنّه محاولة إفلات حادّة من سؤال "ما هو؟" الإغريقيّ والولوج إلى أفق سؤال "من هو؟" الحديث. أجل إنّ ديكارت لم يقف على الاستشكال الزماني لمعنى الذات وذلك بسبب تعويله على معنى "الأوسيا" التقليدي؛ لكنّ ديكارت هو أوّل من نقل البحث من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟"، وإنْ كان نقلاً لم يشتغل عليه بما هو كذلك. إنّ طرافة هذا النقل، وبخاصة منذ نيتشه، هو أنّه يساعدنا على بناء فهم دقيق لمعنى الحداثة وذلك بالكشف عمّا تنطوي عليه من استشكال خطير لمعنى وجودنا في الزمان. إنّ الزمان هو **نمط وجود مخصوص** للذات؛ وهو إيضاح وجه الخطورة فيه أنّه يضع معنى "النحن" الذي يشتقّ من جهاز الملّة قوامه ـ وبعامّة كلّ بناء هوويّ لمعنى النحن ـ موضع سؤال. وانظر أيضاً: M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., § 10, pp. 78, p. 130-133; § 25 pp. 156-159; G. Deleuze, *Nietzsche et la philostophie* (Paris, P.U.F., 1962) p.p. 86-88.

ولكن من أجل أنّ سؤال «من نحن؟» ما يزال عندنا عرقيّاً جدّاً ودينيّاً جدّاً، فإنّه لا بدّ من اشتغال عليه، مضنٍ وطويل، حتى يصبح من بعدُ فلسفيّاً. من نحن؟ قد يعني هنا «من هو الزمان الذي هو نحن؟». وذلك أنّه إذا كان العصر هو اليوم المعنى الأساسيّ للوطن فإنّ معنى الوجود الذي هو نحن لن يكون إلاّ زمانيّاً. ولكن ما معنى **الزمان**؟ زَمِن المرء يعني أصلاً في العربيّة أصابته "الزمانة"، أي العاهة الشديدة؛ ولكنّ الزمانة قد تعني أيضاً "الحبّ"! الزمين هو المُصاب بالزمانة. ونحن زمانيون أي مصابون بالزمان. لنقلْ إنّ الزمان ضرب من الإصابة الجذريّة بالزمانة أي بنمط من الوجود يشبه أن يكون مرضاً وما هو بمرض إذ هو نحو من فرط الحبّ. إنّ علينا إذن أن نسائل الزمان بوصفه "أثراً" affect جذريّاً يجعل نمط الوجود الذي هو نحن زمانيّاً. هذا السياق المنطمس ربّما كان إحدى الأمارات المحجوبة عن نزعة العرب القدامى إلى التوجّس من الزمان والتجديف عليه.

إنّ عداوة الزمان تكاد تكون خاصيّة انثروبولوجيّة لدينا. لكنّ التفكير فيها لم يتعدّ التعليق الأخلاقيّ عليها. لِمَ ظلّ الزمان في الأفق الروحيّ للعرب وحتى عندما كانوا يوجّهون قبلة الإنسانيّة منظوراً إليه دوماً من جهة الزمانة التي تهدّده في كل مرة؟ نحن ثقافة لم تفلح أبداً في اختراع مفهوم موجب عن الزمان. وإنّ علينا أن نستفهم يوماً ما عن ذلك[٢٠].

---

(٢٠) هل يمكن القول إنّ هذه النزعة الدائمة للتجديف على الزمان في الثقافة العربية ـ الإسلامية هي نوع من الرواسب المطموسة عن نزعة أخرى مطمورة أو طمرها الحدث القرآني هي نزعة "الدهرية"؟ إنّ فهم معنى الزمان فهماً عدميّاً هو معنى الدهريّة. ولذلك نحن نفترض أنّ نمط العدميّة الخاص بالعرب هو معنى الدهريّة. وطرافة هذه الدهرية أنّها ليست مجرّد إلحاد أخلاقيّ؛ بل هي موقف من أكثر المسائل شوكة، أي من مسألة معنى وجود الموجود: فإنّ الآية «وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلاّ الدهر» (القرآن، الجاثية ٥٤)، إنّما هي إخراج جدّ معينّ للسؤال عن معنى وجود الموجود. إنّ معنى وجود الموجود ما هو سوى الحياة الحاضرة: فليس "الدُنوّ" ههنا سوى الصيغة القصوى من الحضور. غير أنّ ما يحدّ كلّ حضور وكلّ دُنوّ إنما هو "الدهر". إنّ الدهر هو ما يهلك الإنسان، نعني ما يهدم إمكانية الحضور في العالم. وهكذا بدلاً من الانخراط في استجلاء معنى الزمان الذي يجعل "الحياة الدنيا" ممكنة، أي بدلاً من مساءلة زمانية الدُنوّ التي تتوفّر عليها تجربة الموجود عند العرب، نلاحظ أنّ هؤلاء قد فشلوا منذ البداية في بناء معنى موجب للزمان، فاستعاضوا عنه بدلالة "الدهر"، التي تحوّل الزمان إلى "مُهلِك" أي إلى مقام عدميّ يمنع كلّ نهوض بالحياة في دُنوّها ممكناً. وعلى ذلك يمكن القول بلا مشاحة إنّ هذه الدهريّة توضح لنا، من حيث نحدّق لها بعيون حديثة، أنّ العرب قد كانوا على بيّنة من أمرين أصيلين: أوّلاً أنّ معنى وجود الوجود لا ينكشف إلاّ في مقام "الدُنُوّ proxomité"، فـ الحياة الدنيا هي الوجود من حيث ما يشتقّ من الدُنُوّ معنى انكشافه؛ فليس الموجود موجوداً إلاّ بقدر ما يكون دانياً أي ممكن المعنى. وثانياً أنّ "التناهي" يقبع في ماهية الإنسان على نحو أصلي؛ وهم لئن لم يفهموا من التناهي غير دلالته العاميّة، أي إنّ ههنا نهاية للزمان هي هلاك الموجود، فإنّهم برفعهم الوعي بالزمان إلى رتبة الدهر المُهلك لوجود الموجود إنّما قطعوا شوطاً أصيلاً لإثارة السؤال عن طابع التناهي الذي يُدخله

«من هو الزمان الذي هو نحن؟». بالنظر إلى المعنى الأصليّ للزمان بما هو زمانة قد صار يعني ذلك هذا: أنّ منطقة النحن اليوم ليست زمانيّة إلاّ بقدر ما هي زمينة أو مزمَنة، أي بقدر ما هي لا تنتج زمانها وإنما يصيبها من خارج كالمرض المزمن أي الذي يحتاج دواؤه إلى زمن طويل. ولكن ما هي هذه الزمانة التي أصابت منطقة النحن فباتت زمينة بلا رجعة؟ لو استشرنا الملّة لكان الجواب هكذا: إنّ هذ الزمانة الحادة هي الحداثة. وإنّه في نطاق هذا السياق المنطمس انما أتى محمّد عبده إلى عنوان «الردّ على الدهريين». إنّ الحداثة ضرب طريف من الدهريّة، أي من الزمانة التي أصابت منطقة النحن بلا رجعة.

وإنّ علينا الآن أن نحاول الإجابة عن السؤال الأخير من هذا البحث، ألا وهو: «هل نحن محدِثون أم فقط معاصرون؟».

٣ ـ هل نحن محدثون أم معاصرون؟

ليست الإجابة عن هكذا سؤال أمراً هيّناً وربّما كانت مطلباً يتخطّى أفق الجيل الحالي. ولكن من أجل أنّ التفلسف انما يستمدّ إمكانه الأقصى من هذا الضرب من المطالب، فإنّنا مدعوّون سلفاً إلى الشروع في تعقّب الاحتمالات الأولى لهذا السؤال.

وما هو أوّلي هو أنّ النحن التي بحوزتنا لا تعني في بعدها اليوميّ أكثر من هذه الواقعة: إنّنا نوجد "في" عين الزمان الطبيعيّ الذي يوجد فيه الغرب. ولكن هل الحداثة زمان طبيعيّ حتى يمكن أن تُقاس بساعة اليد أو الحائط؟ إنّ المطلوب هنا هو أن نحدّد بشكل حاسم معنى "الحديث"، وذلك يعني أن نكشف عن نمط الزمان الذي يصدر منه. لقد رأينا أنّ الحداثة نمط طريف من "العصر"؛ وقد آن الأوان لنستفهم عن مولد هذا العصر وعن طبيعته.

إنّنا ما زلنا نستعمل عبارة "الأزمنة الحديثة" كما استعملها قرن ديكارت[٢١]. لكنّنا

= الزمان على الوجود. نحن نفترض أنّ هذه الدهريّة العفوية التي يناقشها القرآن هي الأفق قبل الإسلامي للعرب، وهي بمثابة الوثيقة قبل ـ الانطولوجية التي قد تساعدنا على مساءلة معنى الوجود الذي تفترضه ليس فقط **المعلّقات** بل الشعر العربيّ في جملته. وذلك يعني أنّ الحدث القرآني، من حيث هو تغيير جذريّ لمقام البحث في معنى وجود الموجود من خلال فرضيّة **الخلق**، إنّما هو قد حال بوجه ما دون انخراط العرب في اضطلاع انطولوجيّ مبكّر بدهريّتهم الأولى. عن مفهومات "التناهي" و"العدميّة" و"الدُنوّ"، راجع وقارن تباعاً: Cf. M. Heidegger, *Etre et Temps*, op. cit., § 65, pp. 390 - 391; Nietzsche, *La Volonté de puissance*. Livre 1, «Le nihilisme européen» op. cit., §§ 1 - 24; M. Heidegger, «La Chose», in *Essais et Conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau (Paris, Gallimard, 1958) pp. 194-202.

(٢١) عن ظهور عبارة "الأزمنة الحديثة" أو "العصور الحديثة" وطبيعة النشوء الاصطلاحي لمعنى الحداثة، را: J. Habermas, op. cit., pp. 6-13.

منذ مطلع قرن نيتشه[٢٢] فقط صار استشكال معنى الحداثة ممكناً. إنّ تغيّراً أساسيّاً حدث في وعي الإنسانيّة بنفسها هو الذي أدّى إلى ظهور السؤال الحادّ عن معنى "الحداثة" وفي تزامن لافت للنظر مع فكرة "الغرب" نفسها[٢٣]. لكنّ جذور هذا التغيّر ليست مظهراً خاصاً بالقرن التاسع عشر، بل هي تعود بشكل دفين إلى قرنين سابقين على الأقلّ. ونحن نقترح هنا وإنْ بشكل بياني فقط رسماً للحركة العامة لهذا التغيّر في الوضعية الهرمينوطيقيّة للفكر في أفق الغرب في القرون القليلة الماضية. نحن نفترض أنّه يمكن أن نصف هذا التغيّر بكونه قد تمّ في شكل انزياحين حاسمين: أوّلاً إعادة تأويل **ما هو الإنسان** بوصفه **ذاتاً**، وذلك في أفق ضرب من **الإنسانويّة الأساسيّة** التي تجد في ظاهرة **عصر التنوير** هالتها العليا؛ وثانياً الخروج عن براديغم الوعي والانخراط في إعادة تأويل ما هو **العصر** بوصفه **حداثة**، وذلك إمّا في أفق براديغم التاريخ أي في أفق **تاريخانيّة أساسيّة**[٢٤]، وإمّا في أفق براديغم اللغة أي في أفق **وضعانية أساسيّة**[٢٥]، وهما أفقان متزامنان يجدان معاً اليوم تمّي ظاهرة السؤال

---

(٢٢) يعتبر فوكو أنّ مقالة كانط «ما هو التنوير؟» (١٧٨٤) هي بمثابة تدشين لنمط جديد من التفكير يبدو أنّه يجد في سؤال «ما الحداثة؟» سياقه الخاصّ. وهو يفترض أنّ استشكال عصر التنوير بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة إنّما هو القطب الذي دارت حوله الجهود الفلسفيّة المعاصرة من هيغل إلى هابرماس مروراً بنيتشه وفيبر. را: M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», in: *Magazine littéraire*, Kant et la modernité, nº 309 (Avril 1993) pp. 63 sqq.; F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*. Livre I, «Le nihilisme européen» ch. 2. Pour une critique de la modernité, §§ 25 - 71, J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 6-9, 23-26, 27-60.

(٢٣) يبدو أنّ كتاب شبنغلر **انحطاط الغرب** (١٩٢٠) هو محطّة حاسمة في تحوّل السؤال الفلسفيّ عن الحداثة من السؤال عن معنى "أوروبا" الذي دشّنه كانط من خلال السؤال عن عصر التنوير، وأعطاه نيتشه في "العدميّة الأوروبيّة" هالته العليا، إلى السؤال عن معنى "الغرب" كما يأخذ لدى هيدغر في سياق إشكاليّة تاريخ الوجود حدّته النموذجيّة. وإن كان هيدغر ما لبث يؤكّد أنّ السؤال عن أوروبا، وربّما كان ذلك قد بدأ منذ الإغريق، ليس سوى السؤال عن معنى الغرب، وبالأصالة نفسها. قارن: Spengler, *Le Declin de l'Occident*. Traduit de l'allemand par M. Tazerout (Paris, Gallimard) Vol. 1, Introduction; M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. in: *Gesamtausgabe*, Band 63 (Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1988) pp. 37-39; *Nietzsche II*, op. cit., pp. 32 et 67-70.

(٢٤) وهذه إشارة عامّة إلى التقليد الفلسفيّ "القاريّ" من هيغل إلى فوكو. عن مصطلح التاريخانيّة وخطورته في ترتيب أفق الحداثة راجع: Léo Strauss, «La philosophie politique et l'histoire», in: *Qu'est-ce que la philosophie politique?* Traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn (Paris, P.U.F., 1992) pp. 59-63.

(٢٥) وهذه إشارة عامّة إلى التقليد الفلسفيّ "الأنغلو ـ سكسوني" الذي اتّخذ من عبارة "المنعرج اللغوي" شارته الخاصّة؛ ربّ شارة صار يُرجع في التأريخ لها إلى مباحث فريغ Frege وبخاصة فيتغنشتاين. عن معنى المنعرج اللغوي وأثره في بلورة الفلسفة المعاصرة را: R. Rorty, *L'homme spéculaire*. Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris, Editions du Seuil, 1990) ch. 6, 1; ch. 8, 5; *Conséquences du* =

الراهن عن **العولمة**[٢٦] حدّتهما الخاصة.

من أجل ذلك نحن نفترض أنّ النحن التي بحوزتنا مطالبة سلفاً برفع تحدّيين جوهريين قبل الطمع في احتمال أصيل للمستقبل وهذان التحدّيان هما كما رأينا علامتان على طورين حاسمين من حركة الإنسانية الحالية نفسها كما يبرمجها الغرب: أوّلاً مدى قدرتها على الاشتغال على تأويل الإنسان بوصفه ذاتاً، وذلك يعني في نفس الوقت كيفيّة الفلاح في رسم أفق **سياسي**[٢٧] لإنسانويّة أساسيّة لا رجعة عنها؛ وثانياً مدى قدرتها على تأويل العصر بوصفه حداثة، وذلك يعني في نفس الوقت كيفيّة الفلاح في رسم أفق **روحي**[٢٨] لتاريخانية

= *Pragmatisme*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris, Ed. du Seuil, 1993) pp. 375-404.

(٢٦) إنّ ظاهرة **العولمة** لا تصبح مفكّراً فيها حقّاً إلاّ بقدر ما نفلح في استبصار التواشج المعقّد الذي قامت عليه: التواشج بين رؤية تاريخانيّة لمنزلة الغرب ودوره في توجيه الإنسانيّة الحاليّة، وبين خطة وضعانيّة لبناء شبكة رمزيّة كلّيّة ودورها في ترتيب إمكانيّة إعطاء معنى لوجود الموجود. إنّه تواشج غريب بين استبداد عصر غالب ضدّ العصور الأخرى واستبداد عقلانيّة غالبة ضدّ المعقوليات الأخرى. إنّ خطورة العولمة هي كونها نتيجة مسارين متوازيين للحداثة؛ هي نتيجة حادّة لنمط معيّن من فلسفة التاريخ جعلت من الكلّي قوامها الخاص؛ وهي نتيجة لضرب معيّن من فلسفة اللغة جعلت من التحليل المنطقيّ الحدّ الأخير لإمكانية المعنى. وإنّه لذلك لن نفلح في رفع تحدّي العولمة إلاّ بقدر ما يمكننا أن نفكّر بهذين الأمرين: كيف نفلت من التصوّر التاريخاني للحداثة؟ ثم: كيف نتحرّر من العقل الأداتي للذاتيّة الحديثة؟

(٢٧) من البيّن بنفسه أنّ صيغة هذا الأفق هي راهناً السؤال **الحقوقي** عن شروط الديمقراطيّة. ولكن لا يخفى على أحد كمّ الصعوبات التي ما تنفكّ تربك الأساس الحقوقي للحداثة السياسيّة في الغرب. وبخاصّة تحوّل الذاتيّة الحديثة إلى ذات مهيمنة على وجود الموجود، أي إلى ضرب من "إرادة الإرادة" التي بلغت في إحصاء الموجود وتوضيعه مبلغاً صارت تترجمه في بنية الدولة نفسها. وذلك يعني أنّ إمكانيّة التعويل على طرح لا ينحصر في التصوّر الحقوقيّ للمسألة، وفي نفس الوقت لا يتقهقر إلى تراث الفلسفة السياسيّة التقليديّة التي ظلّت حسب البعض منجذبة إلى النموذج الطغياني، ما يزال وارداً. ونحن نعوّل تعويلاً خاصّاً في النهوض بهكذا مطلب على إمكانيّة إعادة التفكير في الديمقراطيّة ليس فقط من جهة أساسها الحديث والحقوقي بعامّة، أي مفهوم **التمثيل**، وإنّما أيضاً من جهة أساسها الملّي، ونعني بخاصّة من جهة مسألة **التسامح**: إن التسامح أنّما يوفّر في نطاق ثقافة الملّة ما توفره **حرية التفكير** في فضاء الدولة الحقوقيّة. ولكن إذا كانت حرية التفكير تتأسّس فلسفياً ضمن مقولة **الذات** ـ المفقودة عندنا ـ فإنّ التسامح مفهوم ما يزال يعاني من عدم تأسيس واضح. قارن: M. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique» in: *Essais et Conférences*, op. cit., pp. 102-115; E. Kant, «Que signifie s'orienter dans la pensée?». Traduit par J. - F. Poirier et F. Proust, in: *Vers la paix perpétuelle.. et autres textes* (Paris, GF-Flammarion, 1991) pp. 68-72.

(٢٨) المقصود هو قرار "العلمنة"؛ وإذا كانت هذه اللفظة قد مُجّت في نظام الخطاب العربي الإسلامي من قبل أن تُفهم طبيعة الخطورة التي تنطوي عليها، فإنّ النقاش الأصيل حولها لم يبدأ بعدُ. عن مصطلح العلمنة راجع: محمّد أركون، **العلمنة والدّين**، ترجمة هاشم صالح (بيروت، دار الساقي، ط. ٢، ١٩٩٣)؛ عزيز العظمة، **العلمانيّة من منظور مختلف** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢).

أساسيّة أو وضعانية أساسيّة لا رجعة عنهما.

ليس الغرب سوى هذين التحدّيين كأفقين أساسيين لا رجعة للإنسانية الحالية عنهما. وإنّه في هذا السياق الدقيق يجدر بنا أن نطرح سؤال «من هو الزمان الذي هو نحن؟». إذ ماذا يمكن للنحن التي لنا اليوم أن تعني للعالم الحالي وهي لا تتخذ الذاتية بنية ولا تحدّق بالإنسانويّة أفقاً؟ ماذا يمكنها أن تعني وهي ترفض الحداثة وطناً وتصدّ عن التاريخانية والوضعانية أفقاً؟ فلكونها لم تعرف ظاهرتيْ الذاتية والإنسانوية، هي نحنٌ لم تتأسّس على شرط "اليقين"[٢٩] ولا هي تفي بمطلب "الكونية"[٣٠]؛ كذلك لكونها لم تقم على ظاهرتيْ التاريخانية أو الوضعانية، هي نحنٌ لم تتأسّس على شرط "العلمنة" ولا هي تفي بمطلب "العولمة".

بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ هذه النحن توجد خارج الزمان، وذلك أنّه يمكننا بل يجب علينا أن نؤرّخ جيداً لطبيعة ارتباط هذه النحن بهذه التغيّرات. فمن أجل أنّ هذه النحن قد دخلت منذ مطلع القرن التاسع عشر في اقتران مباشر مع النتائج الكبرى للمنعرج التاريخاني، وبخاصة الاستعمار، فإنّ هذه النحن تبدو اليوم جملة من الوقائع الثقافية المنفصلة التي لم تخضع بعدُ إلى تأويل يقودها إلى الأفق الأصليّ الذي يوجّهها. كذلك لكون هذه النحن تعاني اليوم من النتائج الأساسيّة للمنعرج اللغوي، وبخاصة العولمة، فإنّها تبدو بمثابة واقعة روحيّة لا تملك من نفسها غير عيانيتها. نحن اليوم واقعة روحيّة هشّة قد يؤدّي أي استشكال جذري لها ومهما كان أوّليّاً إلى خلخلتها شديداً.

«هل نحن محدثون أم معاصرون؟». إنّ واحداً على الأقلّ من الاحتمالات الجوهرية لهذا السؤال قد أخذ في التوضّح، ونعني إمكانية إعادة طرحه بشكل أقلّ لجاجة، هكذا: إذا كانت مسألة الحداثة لا تعني أكثر من الاشتغال الحادّ وفي نفس الوقت على براديغميْ التاريخ واللغة في تدبير معنى العالم، فكيف يمكن للنحن التي

---

(٢٩) يفترض هيدغر، انطلاقاً ممّا أثبته هيغل في **فينومينولوجيا الروح**، أنّ الفلسفة الحديثة، من حيث تتخذ من مسألة الذات قوامها، قد تأسّست على انزياح طريف من المعنى التقليدي **للحقيقة** (بوصفها مطابقة)، إلى معنى جديد هو **اليقين**: من حيث هو نمط الحقيقة الذي تستمدّ منه الذّات الحديثة معنى وجود الموجود عندها. فالكوجيطو الديكارتي قد منح المحدثين نوع الحقيقة الوحيد الممكن للإنسان حين يقرّر أنّ الحدّ الميتافيزيقي الأخير لوجوده هو إنسانيته أي قوّته على احتمال وجوده ووجود الموجود الذي هو موضوعه. هذا النوع من الحقيقة هو اليقين. عن هذا التمييز. را: Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendeline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris, Gallimard, 1993), ch. IV, pp. 207-216; M. Heidegger, «Hegel et son concept de l'expérience», in: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier (Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1992) pp. 159 sqq.; *Nietzsche II*, op. cit., pp. 337-344.

(٣٠) راجع الهامش رقم ٣ في هذا الفصل.

تخصّنا أن تمتحن براديغميْ التاريخ واللغة امتحاناً أصيلاً أي داخلياً وبلا رجعة؟ على أنّ ذلك يفترض للتوّ أن تكون هذه النحن قد أقامت السؤال على مسألة سابقة لا بدّ منها، ألا وهي: كيف يمكن لهذه النحن أن تمتحن أوّلاً براديغم الوعي بشكل داخلي وبلا رجعة؟(٣١).

هل نحن محدثون أم معاصرون؟ لنقلْ بلا مشاحة هذا: إنّنا لسنا **محدثين**، ذلك أنّ منطقة "النحن" التي تخصّنا لا تتهيكل من الداخل بواسطة أيّ بنية من البنى الأساسيّة لمسألة الحداثة. وذلك ربما بسبب أنّها لم تخض أيّة معركة أساسيّة مع تقليد نظريّة المعرفة ولا مع براديغم الوعي الذي يسنده.

إنّ علينا أن نقرّ جزافاً بأنّنا **معاصرون**. فماذا تعني المعاصرة؟ المفاعلة تفيد في العربيّة المشاركة والتكثير وبوجه ما التعدية إذا أخذ الفعل معنى الإفعال. المعاصرة هي بذلك وعلى نحو بدائيّ المشاركة في العصر وتكثيره وإيقاعه بالنفس. نحن إذن نشارك الغرب في احتمال العصر ونكثّره ونوقعه بنا؛ لكنّ ذلك ليس علامة كافية على أنّنا محدثون. هل المعاصرة حداثة مظنونة؟ إنّ قصدنا ليس **دعوة** ما، وانما نحت إمكانيّة أوّليّة لاستكشاف مسألة النحن الراهنة التي بحوزتنا بوصفها تستمدّ من المعاصرة مهمّتها الخاصة. إنّ علينا أن نسأل: بأيّ وجه يمكننا أن نخوض مهمّة المعاصرة على الوجه الأكثر أصالة الذي من شأننا؟ لكنّ المعاصرة قد لا تعني أكثر من **أسلوب** خاصّ تماماً في احتمال ظاهرة الحداثة، نعني احتمال خطّة التاريخانية الجذرية التي فرضها الغرب على الإنسانيّة الحالية.

خاتمة: هل نحن لازمانيون؟!

إن كلّ فكر أصولي يفترض ذلك سرّاً. ذلك أنّه يؤمن بإمكانية فكّ الارتباط مع العصر والشروع في التوجّه خارج أفق الإنسانيّة الحالية. إنّ هذا الافتراض على طرافته لم يفلح إلى حدّ الآن سوى في تحويل العلاقة مع ظاهرة الحداثة إلى شكل هجين من العدمية، تجد في خطّة الإرهاب أداتها التاريخية. إنّه من أجل ذلك ينبغي على المتفلسفة أن يسارعوا إلى احتمال جذري، أي دهريّ، لمهمّة السؤال عن معنى الوجود الذي هو نحن في عالم لم يعد يستمدّ من منطقة النحن التي بحوزتنا بنيته الخاصة. إنّ الخطر المحدق بالفكر الذي يخصّنا هو اليوم الفشل في بناء **مفهوم موجب** عن الزمان، وذلك بالطمع في القفز **ما وراء** الغرب

---

(٣١) يمكن ردّ الصعوبات الحاسمة التي تربك كلّ تفلسف عربيّ ـ إسلامي اليوم إلى ثلاثة محاور: ١ ـ **فقدان** مرجع مشترك وآني يؤهّل إمكانية التفكير في كلّ مرّة؛ و٢ ـ **هشاشة الحوار** الذي يدور راهناً بين المشتغلين بالفكر؛ و٣ ـ **فهم أداتيّ** أو عدميّ للحداثة لم ينخرط بعدُ في اضطلاع مستقلّ وداخليّ بطبيعة المطلب الإشكاليّ الذي يدفعنا إلى التفكير في هذا العصر.

أي في إمكانية إعفاء النحن من محنة المعاصرة. هذا النحو من إعفاء النحن من محنة المعاصرة هو التقنية النموذجية لكل أصولية قائمة أو قادمة. ولكن من أجل أنّ القفز ما وراء الغرب ـ أي ما وراء التاريخانية و الوضعانية اللتين توجّهان معاً قبلة الإنسانية الحالية ـ ليس ممكناً الآن إلاّ في شكل غرب ـ مضادّ anti-occident، فإنّ كلّ أصولية محكوم عليها باستلاف إمكانية وجودها التاريخي من واقعة الغرب نفسها.

الفصل الثاني

نقد العقل الهُوَوي

□ «. . وأشدّ من تلك فساداً أن يأتي واضع النواميس فلا يأخذ الآراء في ملّته من الفلسفة التي يتفق أن تكون في زمانه بل يأخذ الآراء الموضوعة في الملّة الأولى على أنها هي الحق، فيحصلها ويأخذ مثلالاتها ويعلمها الجمهور».

الفارابي، **كتاب الحروف**، الفقرة ١٤٧.

□ «إن الوعي بالذات الكلّي هو المعرفة الموجبة بالذات ضمن الهُو الآخر autre Soi . فكلّ هُوَ له، من حيث هو فردية حرة، قيام بنفسه مطلق، في حين أنه، بفضل سلب اللاتوسّط الذي له، هو لا يختلف عن الآخر، فهْو هُوَ كلّي، وهْو موضوعي، وله الكلّية الفعلية بقدر ما يعرف أنه معترَف به ضمن الآخر الذي هو حرّ، وهو يعرف ذلك من جهة ما يعترف بالآخر ويعرفه حراً».

هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية** (١٨١٧)، الفقرة ٣٥٩.

تقديم: «ما هو "الحديث" le moderne؟» أم «من هو "الأجنبي" l'étranger؟»

إنّه ما يزال وجيهاً أن نؤرّخ لعلاقة العرب بالحداثة بحملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨، كما حكاها ألجبرتي (١٧٥٤ ـ ١٨٢٢)[1]. فهذه الحملة تجمع في نفسها

(١) انظر: ألجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأثار** [تاريخ مصر ١٦٩٠ـ١٨٢١]، (القاهرة: ١٩٥٨) ج ٣، صص ٣٦ وما بعدها. قارن: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ـ١٩٣٩)** [لندن، ١٩٦٢] ترجمة كريم عزقول (بيروت، دار النهار، د. ت.). كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة** (بيروت، دار الفارابي/ المغرب، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢) صص ٣٦-٣٧؛ Abdelaziz Labib, «Présence de Rousseau dans la "Renaissance" arabe» in: *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation*. Actes du IIém Colloque international de Montmorency (Paris, Honoré Champion Editeur, 2001) pp. 943-967.

سمتين حاسمتين من علاقتنا بالحداثة: فهي علامة انثروبولوجية على "الأجنبي"[٢]، لكنّها كانت وبالحدة نفسها علاقة أداتية بظاهرة عجيبة هي "التقنية"[٣]. فهي حملة لم تكن فقط صدمة عسكرية كشفت، في مشهد غير مسبوق من الكوميديا التاريخية، عن التفاوت الفظيع بين جيش حديث، هو مؤسسة انضباطية تأسّست على اكتشاف ميكانيكي للجسد في آخر العصر الكلاسيكي بوصفه كما يقول فوكو «موضوعاً وهدفاً للسلطة»[٤] في آن، و جيش ما قبل الحديث، يستعمل "رعية" ما تزال الحرب بالنسبة

---

(٢) قد يبدو أنّ القرن التاسع عشر كاملاً قد كان بالنسبة للعرب المعاصرين بمثابة مسرح لضرب من الانفعال الأنثروبولوجي العام بالعنصر "الحديث" مستوفى في معنى "الأجنبي". ونحن نفترض أنّ "الأجنبي" قد يعني هنا صورة جديدة للآخر لم يعرفها العرب القدماء: إنّه انتقال من معنى الآخر بوصفه "أعجمياً" (وهي صفة لسانية) إلى معنى الآخر بوصفه "أجنبياً" (وهي صفة جغرافية وحقوقية). وهذا الانفعال الأنثروبولوجي يمكن أن يؤدّي دور خيط ناظم لقراءة كتابات تلك الفترة مثل **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وغيره من كتّاب ذلك القرن بوصفها كتابات تقوم على تقديم وصوف أنثروبولوجية لآخر من نوع جديد. هذا الانفعال الأنثروبولوجي قد عبَّر عن نفسه لاحقاً في أعمال روائية هي في واقعها ضرب من السيرة الذاتية للعرب المعاصرين مثل **زينب** لمحمد حسين هيكل، **وعصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم، **وقنديل أمّ هاشم** ليحيى حقي، **والحي اللاتيني** لسهيل إدريس، **وثلاثية** نجيب محفوظ، **وموسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح. وإنّه في هذا السياق أيضاً يجدر بنا أن نضع ظاهرة "الترجمة" بوصفها قد تولّدت لدى العرب المعاصرين في صلة وثيقة مع الدهشة من الحداثة منظوراً إليها بوصفها نوعاً من النصوص الغريبة والسحرية التي لا قِبل للحقل التداولي لعلوم الملة به. راجع: كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، مرجع مذكور، صص ١٥١، ١٧٩؛ عند الصلة بين الترجمة والدهشة من الحداثة، راجع: محمد كمال قحة، **كتابة الرواسب في الإبداع والعمران**، تقديم الطيب البكوش (تونس، دار سحر للنشر، د.ت) صص ١٤٧ - ١٧٩؛ A. Labib, «Présence de Rousseau dans la "Renaissance" arabe» *op. cit.*, pp. 947-953.

(٣) **هذه العلاقة الأداتية بالحداثة** بوصفها "تقنية" هي النمط المفضّل من العلاقة الذي تحبّذه الدولة العربية الحديثة من حيث هي دولة أداتية بالدرجة الأولى، أي لم تنتج عن تحوّل تاريخي مرير من النموذج اللاهوتي إلى النموذج الحقوقي، بل هي استحداث أداتي يؤدّي فيه "الأمن" sécurité وليس "المواطنة" دوراً حاسماً. لنقل إنّ العرب قد اكتشفوا الدولة الحقوقية في أفسد مظاهرها، نعني كونها مؤسَّسة على العقل الحديث بما هو مردود إلى بنية أداتية بحتة. وبعبارة تاريخية، إنّ نموذج الدولة العربية المعاصرة ما يزال هو هو منذ تجربة محمد علي في مصر القرن التاسع عشر. عن النشوء العنيف لظاهرة "الدولة الوطنية" لدى العرب المعاصرين، انظر: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت، دار التنوير/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥) ص ٨ وصص ٨٧ - ١٠٦. وعن إيضاح للعقل الأداتي وتأسّس دولة التنوير الحديثة عليه راجع: Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*. Traduit de l'allemand par Eliane Kauflolz (Paris, Gallimard /Coll. Tel, 1974) pp. 21-57.

(٤) Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris, Gallimard, 1976) part. III, ch. 1. الترجمة العربية: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة. ولادة السجن**. ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠) القسم الثالث، الفصل الأوّل.

لها مشكلاً أخلاقياً أو دينياً، بل هي في نفس الكرّة قد جلبت معها إلى العرب المعاصرين أوّل **مطبعة** عربية (بولاق)، نعني إحدى الخطط الخطيرة للحداثة التي تقوم على تحويل **المعرفة** الإنسانية إلى بضاعة جماهيرية ولكن بخاصة على تأمين نمط من التواصل العمومي الحرّ بين العقول لم يعرفه القدماء. إنّ الدهشة من الحداثة قد ازدوج فيها العجب من أشدّ مظاهر **العقلنة**[٥] الحديثة عنفاً، أي الجيش الذي صار فيه الموت كما يقول هيغل موتاً "لاشخصياً"[٦]، مع الإعجاب بأكثر المكاسب المدنية لميتافيزيقا الذات الحديثة أصالة، أي واقعة التنوير من حيث هي كما يقول كانط «استعمال عمومي للعقل»[٧].

لذلك علينا أن نقرّ بأنّ "دهشة" العرب من "الأجنبي" في الهزيع الأخير من قرون الانحطاط[٨] هي دهشة طريفة يجدر بنا أن نؤرّخ لها جيّداً قبل الطمع في الإجابة عن سؤال "الحداثة" الذي يؤرّقنا. فهي لئن كانت دهشة من الحرب "الحديثة" و من "الآلة" الحديثة، فقد كانت في نفس الآن ومنذ أوّل أمرها دهشة من "الأجنبي" الذي هو منذ أمد بعيد الصورة اللاهوتية للآخر، آخر الملة. ما هي طرافة أن يظهر "الحديث" منذ أوّل أمره

(٥) عن مسار "العقلنة" rationalisation بوصفه العلامة الأساسية على مولد الحداثة راجع: M; Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. Par J. Chavy (Paris, 1964) p.23.; H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*. Trad. de Monique Wittig (Paris, Ed. de Minuit, 1968) pp. 187 sqq; J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Trad. Par J.M. Ferry et J. - L. Schlegel (Paris, 1987), t. I, pp. 172 sqq.

(٦) عن هذا الطابع "اللاشخصي" للحرب الحديثة لدى هيغل انظر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. Trad. De R. Dérathé (Paris, Vrin, 1982) § 328 rem.

(٧) راجع: E. Kant, «Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?», Trad. De Heinz Wismann, in: *Oeuvres philosophiques II* (Paris, Gallimard / Biblio. de la Pléiade, 1985)pp. 211 sq.

(٨) ليس "الانحطاط" مشكلاً حديثاً ظهر في القرن التاسع عشر، بل إنّ أوّل من سجّل الملامح البدائية لظاهرة انحطاط "الهو" العربي الإسلامي، أي في مصطلح المسألة التي تهمّنا، لظاهرة خروج هذا "الهو" العربي الإسلامي من أفق الكلّي الذي قاد إلى معنى الإنسانية الحالية، إنّما هو ابن خلدون نفسه. قال: «ثمّ إنّ المغرب والأندلس، لما ركدت ريح العُمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحلّ ذلك [طلب العلوم العقلية] منهما، إلاّ قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رِقبةٍ من علماء السنة. [. . .] وكذلك بلغنا لهذا العهد أنّ هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة، من أرض رومة وما إليها من العُدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأنّ رسومها هناك متجدّدة، ومجالس تعليمها متعدّدة، ودواوينها جامعة وحملتها متوفّرون، وطلبتها متكثّرون». راجع: ابن خلدون، **المقدّمة** (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠) الباب ٦، فصل ١٩، صص ٨٩٣ ـ ٨٩٤؛ وكذلك تصدير الكتاب ص ٤٧؛ الباب ٦ من الفصل ٥١، صص ١٠٨٨، ١٠٩٠. قا: محمد أركون، **قضايا في نقد الفكر الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨) صص ١٩٥ وما بعدها.

لدى العرب المعاصرين في صورة "الأجنبي"، "آخر" الملة[٩]؟ إنّ علينا أن نقرّ بأنّ بين سؤال «**ما هو الحديث بالنسبة لنا؟**» و بين سؤال «**من هو الأجنبي؟**» علاقة سابقة لا بد من إيضاحها. ولذلك فإنّ تفسير دلالة "الحديث" كما نشأت في لغة العرب المعاصرين يستوجب للتوّ إيضاحاً لمفهوم الأجنبي، وهو ما يعني عندنا نبشاً صارماً في الماضي الأنثروبولوجي واللاهوتي لعبارة "الأجنبي" نفسها.

إنّ لفظة "الأجنبي" في العربية[١٠] مشتقّة من فعل يدلّ أصلاً على الدفع والتنحية والإبعاد. إذ إنّ الأجنبي هو ما ينبغي أن نتجنّبه ونجتنبه أي نبعد عنه، وأن نُجْنِبه أي نُبعده عنا، وأن نستنجبه أي نصير منه جُنُباً أي في بُعد عنه. وذلك أنّه جُنُب وجانِب وأجنَب وأجنبي أي هو بعيد، لا ينقاد، غريب، ومن غير قومك. غير أنّ العربية تقول أيضا إنّ فلاناً "ليّن الجانب" أي سهل المعيشة أو سهل القرب أو "رقيق الجانب" أي لطيف، أو "طوع الجناب" أي سهل الانقياد. وإنّه على أساس هذه المعاني الأصلية بنى فقه العبادات مصطلح "الجُنُب" أي من أصابته الجنابة بمعنى النجاسة، وليس ما يزيل الجنابة غير الاغتسال والتطهّر.

إنّ معنى الحداثة لا يصبح ليّن الجانب إلاّ متى انتصرنا على الماضي الانثروبولوجي واللاهوتي لمفهوم الأجنبي ولكن أيضاً للغتنا بعامة. إنّ لغتنا ما تزال محمّلة برواسب حقل تداولي تشكّل على ثوابت روحية فقدت فعاليتها السالفة. إنّه يخطىء خطأً شديداً من يأمل في الحفاظ على الحقل التداولي للملة بوصفه بنية خاصة للهَوية، ثمّ يطمع في تملّك أدوات الحداثة لتسخيرها لصالح تلك الملة. هذا التأسيس الكلامي للهوية بواسطة تصوّر أداتي للحداثة هو **فعالية خطابية**، وليس اضطلاعاً فلسفياً جوهرياً بإشكالية الهَوية في أفق الحداثة[١١].

(٩) علينا أن نذكر هنا أنّ علوم الإغريق لم تظهر للعرب القدامى في أوّل أمرها بوصفها علامة على العقل الكلي بل على "آخر" الملة، وفي لغة الملة، بوصفها علامة على ثقافة "ملة أخرى"؛ وإنّه ضدّ هذا الظهور "الغيري" لعلوم العصر بوصفها "آخر الملة" إنّما ناضل الفلاسفة العرب القدامى من الكندي إلى ابن رشد باسم كلية universalité **الحقيقة** الإنسانية. انظر: الكندي، "رسالة في الفلسفة الأولى" ضمن: **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق محمد الهادي أبو ريدة (القاهرة، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠) صص ١٠١ ـ ١٠٢؛ ابن رشد، **فصل المقال**. تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت، دار المشرق، ط. ٦، ١٩٩١) صص ٣٠ ـ ٣٢.

(١٠) ابن منظور، **لسان العرب المحيط** (بيروت، دار الجيل ـ دار لسان العرب، ١٩٨٨) مج ١، مادة "جنب"، صص ٥٠٧ ـ ٥١٠.

(١١) هذا الحكم ينطبق على كلّ استعمال لأفق الملة بوصفه حقلاً تداولياً مغلقاً هو الأرضية الوحيدة لبناء فلسفة عربية معاصرة ومن ثمّة لمعالجة مسألة "الهَوية". وإنّ كلّ تأسيس لإمكانية التفكير التي بحوزتنا اليوم على ما تسمى "ثوابت" الملة هو لا يعدو أن يكون نمطاً معاصراً من "علم الكلام" وليس فلسفة، حتى ولو تسلّح بأكثر أدوات الحجاج الأنغلوسكسوني في صيغته الأخيرة فعالية، نعني البراغماتية. على =

إنّ علينا أن نكفّ عن التفكير بالحديث بوصفه ظاهرة أجنبية. لكنّنا لن نفلح في ذلك إلاّ متى أمسكنا عن التفكير في الأجنبي بوصفه آخر الملّة. فالغرب ليس آخر الملّة، بل هو آخر "حديث"، نعني آخر اخترع **خطاباً** خاصاً عن الأزمان الحديثة يزعم فيه أنّ الحداثة شأن "غربي" بحت، وأنّ بقية الإنسانية مجتمعات غير حديثة ومن ثمة تقبع خارج قدر الإنسانية الأوروبية الظافرة. والحال أنّ هذا الخطاب ما هو سوى تكريس عنيف لإحدى نتائج ميتافيزيقا الذات الديكارتية القاضية بالسيادة على الطبيعة وتملّكها بواسطة التقنية. فنحن في خطة الغرب "طبيعة" لا جزء من برنامج الإنسانوية الأساسية للحداثة.

كيف نواجه النتيجة "الغربية" occidentale لميتافيزيقا الذات، ولكن من دون تضحية رومانسية أو استيطيقية بالمكاسب **المدنية** للحداثة؟[١٢] علينا أن نقرّ بأنّ نواة الحداثة كما شخّص ذلك كانط وهيغل هي مبدأ **الذاتية**، الذي يجد في مفهوم **المواطنة** الحديث ترجمته المدنية التي تهمّنا.

إنّ الرهان هو كما يدعونا إليه أكبر فلاسفة الغرب الأحياء هابرماس[١٣]: كيف

= أنّنا لا نرى أيّ نقص منهجي أو نظري في احتراف علم الكلام طريقة في التفكير. فقط ينبغي أن نعلن ذلك إعلاناً منهجياً صارماً وأن ندافع عنه بما هو كذلك. ونحن نفترض أنّ الفكر الفلسفي يحتاج دوماً إلى متكلّمين مجدّدين، فإنّ المناظرة معهم قد كانت دوماً شرط إمكان أصيل للإبداع. وذلك أمر وقع فعلاً مع الكندي والفارابي وابن رشد، فلماذا ننكره على أنفسنا اليوم؟ إنّ الفيلسوف قد خرج في ثقافتنا القديمة من رحم تنافس سري وأصيل مع متكلّمي عصره. أمّا عن أبرز مثال يُضرب اليوم فهي كتابات طه عبد الرحمان التي هي حقّاً مدعاة إلى حيرة فلسفية نصوغها في هذا التساؤل: كيف نبني "فقه الفلسفة" - وهو لا يعني بذلك سوى "علم الكلام المعاصر" الذي دشّنه الأفغاني وعبده -، بوسائل الحجاج البراغماتي (بالمعنى الذي شاع من كارناب إلى رورتي) للدفاع عن "العقائد الإيمانية" (بعبارة ابن خلدون) للملة؟!! راجع: د. طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة. ١ـ الفلسفة والترجمة** (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥). **فقه الفلسفة ـ ٢ـ القول الفلسفي. كتاب المفهوم والتأثيل** (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)؛ **سؤال الأخلاق. مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).

(١٢) إن من العجيب حقّاً أن تصبح مضادّة الحداثة l'anti-modernité سياقاً نظرياً واحداً يلتقي فيه النقّاد الجذريون للعقل - الذات الذين يتحرّكون في فلك القراءة العدمية لنيتشه، من جهة، والمتكلّمون الجدد الذين اتّخذوا من الدفاع عن ثوابت الملة برنامجاً رسمياً لهم، من جهة أخرى. إنّ مضادّة الحداثة، نعني وضع العقل الحديث موضع سؤال ولا يهمّ إنْ كان السبب الرومانسية الألمانية أو السلفية الإسلامية، تنتهي في الحالتين إلى عدم التمييز بين النزعة التأسيسية لميتافيزيقا الذاتية الحديثة وبين المكاسب المدنية للحداثة، نعني بخاصة مبدأ الحرية الذاتية. راجع وقارن: J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 102-119; 147. كذلك قارن: راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا. السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**. ترجمة فاروق عبد القادر (الكويت، عالم المعرفة، مايو ٢٠٠١) ص ١٧٢.

(١٣) راجع: J. Habermas, «La modernité - un projet inachevé», trd. fr. De G. Raulet, in: *Critique*, t. xxxvii, n° 413, oct. 1981.

نستأنف مشروع الحداثة، أي برنامج التنوير، مفهوماً هنا بوصفه مشكلاً عملياً بحتاً، ولكن من دون الأطماع التأسيسية لميتافيزيقا الذات؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال هو الذي قاد هابرماس إلى اقتراح طريق "العقل التواصلي"(١٤) بوصفه الطريق الوحيدة لانبثاق ضرب من الفكر "ما بعد الميتافيزيقي"(١٥) قادر على معالجة أزمة **المشروعية** التي تنخر المعنى الراهن للحداثة، من حيث هو معنى قد اختُزل في معقولية أداتية بلا أفق إتيقي كلي. إنّ الفكر ما بعد الميتافيزيقي هو ضرب من الفلسفة العملية التي أفلحت في أن تعوّض الميتافيزيقا التقليدية بضرب من فلسفة التاريخ، لا تُجَوْهِر معنى التاريخ بل تؤسّسه على بنية جديدة هي براديغم **اللغة**. إنّ اللغة هي المبدأ ما بعد الميتافيزيقي لمعالجة أزمة الحداثة من خلال ممارسة **غير تأسيسية** للفلسفة بوصفها لا تعدو أن تكون "إتيقا للحوار" Diskursethik, éthique de la discussion، حيث لا تنتصر إلاّ "الحجة الفضلى"(١٦).

إنّ علينا أن نسأل: إلى أيّ مدى يمكننا أن نفلح في صياغة وجيهة لمشكل "الهَوية" في ضوء الاستشكال الراهن (البراغماتي) للحداثة؟. ربّ استشكال قد زادت حدته بعد تقرير فرنسوا ليوتار عن **الوضعية ما بعد الحديثة**(١٧) (١٩٧٩) بوصفها تقوم على قطع حاد مع تقليد "القصص التأسيسي" méta-réci الذي هيمن طيلة حقبة ميتافيزيقا الذات. إنّ ذلك يعني أنّنا نسائل عن معنى "الهوية" في وقت محدّد تماماً ألا وهو **أزمة فكرة الحداثة**، نعني **أزمة ميتافيزيقا الذات** التي تأسّست عليها تصوّرات المحدثين لمشكل الهوية، التي قامت أساساً على إقصاء بنيوي لصورة "الآخر" بوصفه هامشاً حيوياً لوجودها، وهو أمر لم يبدأ في التغيّر إلاّ بعد هيغل ثم مع هوسرل(١٨).

---

(١٤) راجع: J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 348 sqq.

(١٥) عن مقوّمات "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" كما يحدّدها هابرماس، انظر: J. Habermas, *La pensée postmétaphisique. Essais philosophiques*. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris, Armand Colin, 1993) pp.35-61.

(١٦) عن دلالة مفهوم "إتيقا الحوار" أو بمصطلح عربي عريق "آداب المناظرة" Diskursethik، راجع بخاصة: J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*. Traduction de l'allemand par Mark Hunyadi (Paris, Les Editions du Cerf, 1992) pp. 16-19, 111 sqq; Karl Otto Apel, *Ethique de la discussion*. Traduction de Mark Hunyadi (Paris, Les Editions du Cerf, 1994) pp. 7-11, 33 sqq.

(١٧) راجع: Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris, Minuit, 1979) p. 7.

(١٨) من المعلوم أنّ هيغل ـ بعد تحضير إتيقي وأدبي وسياسي كثيف من قِبل مفكّري عصر الأنوار حيث تشكّلت ملامح "آخر" العصر الكلاسيكي بامتياز ـ، هو أوّل من أنتج تأويلاً ميتافيزيقياً صناعياً لمفهوم "الآخر" ضمن **فينومينولوجيا الروح**. وإنّ علينا أن نسأل: لماذا غاب مفهوم الآخر عن **التأمّلات الميتافيزيقية** لديكارت أو عن **نقد العقل المحض** الكانطي؟ لنقل إنّ ميتافيزيقا الذات التي تأسّس عليها مشروع الحداثة قد كانت في أوّل أمرها غير مهيّأة للتفكير في الآخر، وذلك أنّ هدفها الحاسم هو الظفر =

وإنّه انطلاقاً من ذلك ينبغي أن نحاول الإجابة عن المطالب التالية:

أ) كيف تأوّل العرب المعاصرون معنى "الحداثة"؟ أو ماذا يمكن أن تكون الحداثة في أفق الهَوية؟

ب) ما هو "الأثر" affect الأساسي الذي هيكل معنى الحداثة لديهم؟

ج) هل أنّ فقدان الحداثة لأساسها "الميتافيزيقي" (أنطولوجية الذات) يؤدي ضرورة إلى فشل "الحداثة السياسية"؟

د) إلى أيّ مدى يمكننا أن نفكّر في "حداثة غير غربية"؟ أو بأيّ معنى يمكن اعتبار "الهُوية" ipséité مقاماً ما وراء السجال "الهووي" identitaire ضدّ الحداثة؟

ونحن نخرّج هذه المسائل تباعاً.

١ ـ "الردّ على الدهريين": عودة النوابت

حين نشر محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) سنة ١٨٨٥ ترجمة عربية لكتاب الأفغاني المشهور **الردّ على الدهريين**[١٩]، وبخاصة تحت **هكذا عنوان**، انما كان يؤرّخ على طريقته

= بمبدأ من شأنه أن ينتج "يقيناً" به يمكن السيطرة على الموجود بوصفه مجرّد موضوع للمعرفة أو للسيادة. إنّ مفهوم الآخر لم يصبح ضرورياً إلاّ عندما بدأت الذات المتعالية تنقلب إلى مبدأ للتاريخ الكوني. وكان لا بد عندئذ من التصادم بالآخر على نحو كلي. ولأنّ فينومينولوجيا هوسرل قد قامت طيلة فترة تكوّنها على نفس الحدس الذي قامت عليه فلسفة الوعي من ديكارت إلى كانط فهو لم يأت إلى طرح أصيل لمسألة "الآخر" إلاّ في حقبة متقدّمة من مسيرته ضمن **تأمّلات ديكارتية** (١٩٢٩/ ١٩٣٠) وبواسطة مفهوم ما يزال يحمل في نفسه رواسب براديغم الذات هو "الذاتية ـ المتبادلة" Intersubjectivité. انظر: Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*. op. cit., pp. 215 - 227; E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*. Trad. De E. Lévinas & G. Peiffer (Paris, Vrin, 1986), § 49.

ـ عن تكوّن مفهوم "الآخر" لدى مفكّري عصر الأنوار راجع: عبد العزيز لبيب، «آخر العصر الكلاسيكي أو تجربة الغيرية الممتنعة» في: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١١٦ ـ ١١٧، خريف ـ شتاء ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١، صص ٣٢ ـ ٣٨.

ـ عن إيضاح لتكوّن فلسفة هوسرل بوصفها نقداً للحداثة الديكارتية انطلاقاً من إعادة تركيب لوجه الصلة بين الذاتية والميتافيزيقا انظر: فتحي انغزو، **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا** (تونس، دار الجنوب، ٢٠٠٠) صص ١٠٤ ـ ١٤٢.

(١٩) جمال الدين الأفغاني، **رسالة الردّ على الدهريين** (القاهرة: د. ت.). وكذلك: **الأعمال الكاملة**. تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨). كتب الأفغاني هذه الرسالة بالفارسية سنة ١٨٨١ وظهرت في ترجمة أردية (لغة الباكستان) سنة ١٨٨٣، ثمّ ترجمها محمد عبده ونشرها أوّل مرة ببيروت سنة ١٨٨٥، وذلك تحت عنوانها الكامل «رسالة في إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم و إثبات أنّ الدين أساس المدنية و الكفر فساد العمران»، ثم أعاد نشرها بالقاهرة في طبعة ثانية =

لتغيّر جدّ طريف طرأ في الأفق الروحي للعرب المعاصرين، ألا وهو ولادة طرق جديدة في التفكير تتّخذ من **واقعة الحداثة** في الغرب إحداثية أساسية له[٢٠]. إنّ واقعة الحداثة، نعني هذا النحو من التفكير في كيان الإنسان الحديث من زاوية الانزياح الروحي الذي فرغ عصر التنوير من رسم معالمه الكبرى، حين دفع بالفهم الديكارتي للذات إلى أقصى معاني السيادة العقلانية التي ينطوي عليها[٢١]، قد أصبحت فجأة برنامجاً سرّياً لكلّ عقول المبدعين في تلك الحقبة. فقد بدأ يتشكّل، وذلك على نحو معاكس لمقصد هذين المفكّرين السلفيين، أفقُ انتظارٍ من نوع جديد تماماً، انتظار واقعة الحداثة بوصفها مطلباً تاريخياً لكلّ ثقافة تزعم أنّ لها مستقبلاً. وإنّه ضمن أفق الانتظار هذا عمل أجيال من المفكّرين العرب منذ فرح أنطون إلى الجابري، وذلك عسى أن يفلحوا يوماً في تحويل ذلك الأفق من الانتظار إلى فضاء تجربة فلسفية أصيلة.

بيد أنّ ما هو لافت للنظر بخاصة هو أنّ محمّد عبده لم يحدّق بواقعة الحداثة في ضوء أنموذج التنوير الذي تفترضه، بل على العكس من ذلك بوصفها لا تعدو أن تكون ضرباً من الدهرية[٢٢]! إنّ تثبيت محمّد عبده لعبارة "الدهريين" عنواناً لكتاب الأفغاني، لم يصدر عن اجتهاد عادي في الترجمة بعامة، وإنما هو قرار تأويلي يجد مصدره في تصوّر معيّن للإبداع الجذري بوصفه بدعة. إنّ الحكم على **الحداثة الفلسفية الوافدة بوصفها دهرية** هو ناجم

= (١٣١٢ هـ)، ثم ثالثة (١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م) تحت عنوان "الردّ على الدهريين". راجع: I. Goldziher / A. M. Goichon, «DAHRIYYA» in: *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition. Tome II C-G (Leyde, E. J. Brill/ Paris, G. F. Maisonneuve, 1977) pp. 99.

(٢٠) علينا أن نقرأ المناظرة ما بين محمد عبده وفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢)، بوصفها تدشيناً للسجال الهَووي المعاصر، ولكن أيضاً فتحاً حاسماً لإمكانية التفكير في ماذا تكون الحداثة من خارج نسق تكوّنها "الغربي". إنّ نقاش عبده وأنطون هو نقاش معاصر (وليس مزامناً فقط) للنقاش الذي دشّنه نيتشه في أفق الفكر الأوروبي المعاصر حول **مشروعية** légitimité الحداثة، وإنْ كان مفهوم "المشروعية" غير محمول في نفس المعنى. ففي حين أنّ نقد الحداثة لدى نيتشه هو نقد "كلبي" cynique للنزعة التأسيسية للذات، يكشف عمّا تنطوي عليه من عدمية، فإنّ نقد عبده للحداثة هو نقد "سلفي" لئن كان يرفع "التراث" tradition ضدّ التاريخ، مثل نيتشه، فهو ليس "مضاداً للحداثة" antimoderne إلاّ على نحو أداتي، أي من دون احتمال تاريخي من الداخل لواقعة الحداثة. راجع: محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (ط. ٤، مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ)؛ فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**. قدّم لها أدونيس العكره (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١).

(٢١) عن رصد دقيق لشروط تكوّن مصطلح الحداثة ودلالته والإشكالية التي جعلته ممكناً نحيل بخاصة على: Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op cit., pp. 1-26.

(٢٢) عن مفهوم "الدهرية" وبأيّ معنى هي تهمة فلسفية انظر بخاصة: «DAHRIYYA» in: *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition. Tome II C-G, op., cit. pp. 97-99.

تحديداً عن طريقة معيّنة في كتابة تاريخ الحقيقة كان الغزالي(٢٣) قد قنّنها ضمن الحقل التداولي للملّة، وجاء المتكلّمون المعاصرون لاستئنافها.

ولأنّ الحداثة الفلسفية منظور إليها بوصفها واقعة دهرية، فإنّ هذا الحدث الروحي يفرض مهمّة من نوع خاص: إنّه "الردّ" على الدهريين. إنّ عنوان كتاب الأفغاني بالصيغة التي أعطاها إياه محمد عبده هو أكثر من عنوان، إنّه خيط هادٍ إلى مهمّة فكرية مخصوصة يدعو مترجم الكتاب العرب الحاليين إلى الاضطلاع بها. لكنّ الفاحص لهذا العنوان من جهة تاريخ المفاهيم التي يتكوّن منها إنما ينتبه إلى أنّ كلاً من "الردّ" و"الدهريين" هما لفظان غير حديثين، بل هما متأتّيان من المعجم النظري لعلوم "الملّة" كما استقرّت منذ ظهور علم الكلام. إنّهما مفهومان قد عملا بعدُ طويلاً في نظام الخطاب الذي رسمته علوم الملة في الأفق الروحي لعصرها الخاص. ولذلك فإنّ محمد عبده قد قام إذن بانتزاع هذين المفهومين من وضعية تأويلية(٢٤)، أي من جملة من المسبقات présuppositions الموجّهة سلفاً للتفكير، لم تعد موضع اشتغال، ومن ثمّة لم تعد توفّر للفكر عند العرب الحاليين نظام الخطاب الذي يمكّنهم من احتمال عصرهم احتمالاً أصيلاً، نعني منتِجاً لقيمه الخاصة.

إنّ ذلك يعني أنّ ثمّة تبايناً غليظاً بين المهمّة الهرمينوطيقية التي يدعو إليها محمد عبده وبين الأدوات المفهومية التي يستعملها. بيد أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد نقص منهجي أو عوز معجمي قد يسعنا تداركهما بقبضة ايبستيمولوجية أكثر عدّة اصطلاحية؛ بل إنّ الصعوبة أعمق من ذلك أشواطاً. وذلك أنّ **الردّ على الدهريين** يستند إلى تقليد في المصطلح يفترض وضعية هرمينوطيقية لم تعد قائمة. إنّه كتاب يكشف فجأة كيف أنّ الأسلوب الكلامي الذي سيطر طويلاً على نظام الخطاب العربي الإسلامي قد أصبح بلا فعالية، بسبب أنّه صار يتكلّم من خارج أفق الانتظار الذي أخذت تشكّله واقعة الحداثة في عقول العرب المعاصرين. إنّ انهيار رؤية العالم التقليدية قد جعل خطط المتكلّمين الجدد بلا جدوى.

ولكن هل وجه الصعوبة في خطّة الردّ على الدهريين هو هرمينوطيقي فحسب؟ إنّ علينا أن نقرّ بأنّنا لا نتوفّر بذلك على إيضاح جذري لطبيعة هذه الخطّة. فإنّ الحديث عن الدهرية يقودنا من نفسه إلى طرح مشكل انطولوجي لا محيد عنه، حتى ولو كان يمكن الاكتفاء بالصيغة قبل - الأنطولوجية عنه، إذ إن الدين الكتابي قد وفّر للعرب القدامى نحواً

---

(٢٣) انظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ط ٧، ١٩٧٢)، المسألة العاشرة، صص ١٩٦-١٩٧.

(٢٤) عن معنى مصطلح "الوضعية التأويلية" نحيل على: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 17. Aufl., 1993) S. 232. *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin (Paris, Gallimard, 1986) p. 284.

من الركيزة قبل ـ الأنطولوجية لإخراج الدهرية من أفقهم الروحي، ألا وهي مسألة الخلق التي تعطي للملة مسبقتها الروحية المطلقة. لنقلْ إنّ الدهرية هي الأفق الأنطولوجي الذي تشكّلت ظاهرة الملة لإخراجه من أفق التفكير عند العرب.

ليس يهمّنا هنا المناقشة الكلامية لهذا النوع من المشاكل، وإنما الفحص عن طبيعة الصعوبة التي تثيرها مواصلة الاستناد إلى الوضعية الهرمينوطيقية التي أنتجتها. ونحن نفترض أنّ هذه الوضعية قد بدأت في التكوّن عندما وفّر القرار القرآني أفقاً انطولوجياً جديداً يجد في مسألة الخلق بنيته الخاصة. بيد أنّ ما لم نفكّر به بعدُ على نحو حاسم هو أنّ تكوُّن هذه الوضعية الهرمينوطيقية قد قام على أساس حدث روحي خطير لم نؤرّخ له كفاية، هو إخراج الدهرية من الأفق الروحي للعرب ومن ثمّة من أفق الإبداع بعامة.

هذا الوضع قد أنتج ظاهرة قلّما نسائلها هي ظهور تهمة **الدهرية** في صلب الثقافة العربية، ليس من حيث هي تهمة أدبية أو سياسية عابرة، بل بوصفها ظاهرة روحية مستقرّة لدى أهلها. وإنّ تاريخ هذه التهمة إنما من شأنه إيضاح طبيعة التصوّر الذي كوّنه العرب عن الفلسفة وعن المشتغلين بها. فلا ننسَ أنّ التهمة النموذجية للفلاسفة عند العرب انما هي أنّهم دهريون[٢٥]! وذلك يعني أنّه محكوم عليهم بأن يظلّوا **نوابت**[٢٦] يسلكون الطرق التي قامت الملة على طمسها. إنّ المتفلسفة قد ظلّوا دوماً عندنا مدعاة إلى الدهشة ومثاراً للارتياب في آن. وإنّ علينا أن نوضّح ذلك على نحو جذري يوماً ما.

إنّ قرار القرآن بإخراج الدهرية من الأفق الروحي للعرب قد ظلّ ساري المفعول على كل ظاهرة دهرية تكوّنت فيما بعد، وليست صناعة الفلسفة غير الهالة العليا أو الحالة النموذجية من الظواهر الدهرية في تاريخ الحقيقة عند العرب. إنّه داخل هذه الوضعية الهرمينوطيقية ينبغي أن نتأوّل عنونة محمد عبده لكتاب الأفغاني **الردّ على الدهريين** وذلك إذا أردنا أن يكون لهذا العنوان المدى الأصلي الذي من شأنه.

٢ ـ مِمَ اندهش العرب المعاصرون؟ أو الدهشة والحداثة

نحن نقترح هنا أن نأخذ سبيلاً أخرى في مساءلة تهمة الدهرية وذلك بأن نتأوّلها في ضوء مسألة الدهشة **الفلسفية**[٢٧]. لنقل إنّ ما حمل محمد عبده على تمثّل واقعة الحداثة

---

(٢٥) عن تشخيص لهذه التهمة النموذجية للفلاسفة في أفق الملة كما تبدو في صيغتها العليا نحيل بخاصة على: أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ط. ٧، ١٩٧٤) صص ٧٣-٧٥.

(٢٦) عن استثمار منهجي وإشكالي لمصطلح "النوابت" في تخريج منزلة الفيلسوف في أفق الملة انظر: فتحي المسكيني، "**فلسفة النوابت**" (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧) خاصة القسم الثاني، صص ٨٢ ـ ١٠٨.

(٢٧) من اللافت للنظر أنّ الفلاسفة العرب القدامى لم يقفوا عند مسألة "الدهشة" الفلسفية كما أشار إليها =

بوصفها دهرية هو ضرب حادّ من الدهشة الروحية أمام ظاهرة جديدة تماماً من البدعة لم تظهر في أفق العرب منذ بناء جهاز الملة. علينا أن نسأل بحدّة: **ما الذي يبعث حضارة ما على الاندهاش من عصرها؟** في سياق استشكال مؤقّت لهذا السؤال يمكن أن نقول إنّ الدهشة هنا تشير إلى مشكل أنطولوجي وليست منزعاً من منازع النفس التقليدية. الدهشة متى كانت جذرية هي مقام لتصريف نمط من الفهم لمعنى وجود الموجود الذي يوفّره عصر ما لِسُكّانه. وبهذا المعنى فالدهشة أيضاً علاقة جوهرية بنوع الحداثة التي يزعمها عصر ما لنفسه. بين الدهشة والحداثة توجد إذن صلة مربكة يكتنفها إبهام طريف. ووجه الطرافة أنّ علينا أن نأخذ الدهشة هنا بوصفها ظاهرة لا تخصّ النفس أو الجمهور، وإنما بوصفها سلوكاً أصلياً لثقافة ما وجدت نفسها بفعل عنف ما مُلقى بها في عصر روحي لم تتهيّأ له من الداخل. الدهشة سلوك أصلي لكلّ ثقافة وذلك أنّ كلّ ثقافة مدعوّة إلى التأريخ لنفسها ولعصرها في آن. إنّها نمط من تدبير المصير على نحو أصلي.

ورغم أنّ الدهشة واقعة روحية تصيب كلّ ثقافة من الداخل، فنحن قلّما نؤرّخ لها من فرط أنّنا نفترضها انفعالاً عابراً ما نلبث أن ننتصر عليه. لنقرّ بأنّ واقعة الحداثة قد كانت مدعاة لدهشة لم نخرج منها بعدُ خروجاً أصيلاً، وذلك أنّ كلّ الطرق التي اعتمدها العرب المعاصرون للخروج من دهشة الحداثة ما تزال عنيفة وقاصرة.

إنّ قصدنا هو **نقد العقل الهَوَوِي**(٢٨) المعاصر أو **نقد علم الكلام المعاصر**، وذلك

= الإغريق. والفاحص لنصّ **ما بعد الطبيعة** الذي فسّره ابن رشد يجد أنّه كان مخروماً في الموضع الذي تحدث فيه أرسطو عن هذا المصطلح: فإذا كان أرسطو قد ذكره في الصفحة ٩٨٢ ب ١٠ ـ ٢٠، فإنّ الترجمة العربية كما وصلت إلينا في تفسير ابن رشد تبدأ من الصفحة ٩٨٧ أ ٦. وعلى ذلك نحن نجد استثناءً وحيداً هو ابن ميمون الذي أتى إلى مفهوم الدهشة الفلسفية في سياق يبدو أنّه مبتكر هو المعنى الشرقي للحيرة. قال: «فلمّا قرأت عليّ ما قد قرأته من صناعة المنطق، تعلّقت آمالي بك [. .] فأخذت ألوّح لك تلويحات وأشير إليك إشارات فرأيتك تطلب مني الازدياد وتسومني أن أبيّن لك أشياء من الأمور الإلاهية وأن أخبرك مقاصد المتكلّمين وطرائقهم. وهل تلك الطرق برهانية؟ وإن لم تكن، فمن أي صناعة هي؟ ورأيتك قد شدوت شيئاً من ذلك على غيري، وأنت حائر، قد بذّتك **الدهشة** [. .]». انظر: ابن ميمون، **دلالة الحائرين** (أنقرة، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.) صص ٣ ـ ٤.

عن مصطلح "الدهشة" θαυμαζειν كما انبثقت لدى الفلاسفة الإغريق نحيل خاصة على: أفلاطون، **تيتاتوس**، ١٥٥ د؛ أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، الألف الكبرى، ٢، ٩٨٢ ب ١٠ ـ ٢٠. وقارن كذلك: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 36, S. 172.

(٢٨) لا نريد بهكذا عنوان أن ننافس مشاريع "نقد العقل العربي" أو "نقد العقل الإسلامي"، ولِمَ لا "العقل المغربي" و"العقل المشرقي" (كما في خصومة الجابري وحنفي) و"العقل المسيحي"؛ فإنّ هذه الصفات (عربي، إسلامي، مغربي، مشرقي، مسيحي) ليست من الناحية الفلسفية غير أضعف انفعالاتنا، فهي لا سند لها سوى اعتبارات ثقافية أو جغرافية أو عقدية هي بطبيعتها اعتبارات غير كلية. وإنّ ما حقّقه =

يعني هنا العمل على بلورة استشكال فلسفي أصيل لدلالة **الدهشة الهَوَوية من الحداثة** من حيث هي مقام التفكير للعرب الحاليين، مهتدين بالتساؤل التالي: كيف احتمل العرب المعاصرون علاقتهم بواقعة الحداثة بوصفها ضرباً جذرياً من الدهشة الهَوَوِية؟

نحن ننبّه إلى أنّ الإجابة عن هذا التساؤل لا تصبح ممكنة إلاّ متى كفّ المثقف العربي عن اتخاذ **التبشير** بالحداثة وظيفة نموذجية له. إنّ المثقف العربي ما يزال مجرّد مبشّر بالحداثة، وذلك يعني أنّه لم يشرع في احتمال أصيل لمحنة الحداثة إلاّ قليلاً. فالحداثة محنة روحية وليست وكالة ثقافية. ولأنه قد فضّل أن يظلّ موظفاً لدى أنموذج ثقافي لم يسائله بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص، فإنّ المثقف العربي لم يخض بعد مغامرة

= الجابري وأركون من مكاسب نظرية للمتفلسفة العرب المعاصرين، وبخاصة نقل البحث الفلسفي بالعربية من طور **التأريخ الاستشراقي** للمخطوطات (وهي حرفة ما يزال يمتهنها بعض الجامعيين العرب باسم الشروط الأكاديمية لمراكز البحث الغربية) إلى طور **النقد الحديث للعقل**، لم تتوضّح إلى حدّ الآن ومن ثمّة لم تُؤتِ أكلها بسبب السجال العامي حول الدلالة "العرقية" أو "الدينية" لمفهوم العقل عندهما. وكان الأجدر هو الذهاب مباشرة إلى صناعة الفلسفة بما هي كذلك، أي البحث الصناعي الكلي، على عادة الفلاسفة في كل عصر، في المشاكل الأساسية لطرق فهمنا لأنفسنا وللعالم.

لا فلسفة إلاّ بالكلي: هذا ما سنّه الإغريق، وهذا ما قامت عليه الفلسفات الأساسية إلى حدّ الآن. لقد ارتأينا مصطلح "العقل الهَوَوي" بوصفه ما ينبغي على المتفلسفة أن تنقده، بالمعاني المعاصرة للنقد من كانط (تحديد إوالية التفكير ورسم الحدود) إلى نيتشه (تدمير الأوهام السرية) إلى هيدغر (نقض التاريخ الأنطولوجي الثاوي في ما يُقال) إلى هابرماس وآبل (تحويل الفلسفة من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة) إلى رورتي (التهكّم ما بعد الحديث من النزعة التأسيسية للعقل التقليدي). "الهَوَوي" منسوب إلى "الهَوية" identité بوصفها مشكلاً كونياً انقلب في السجال الهَوَوي الذي غلب على تفكير العرب المعاصرين من الأفغاني حتى طه عبد الرحمان، إلى قميص عثمان يُرفع ضدّ كل من يفكّر بشكل كلي. إنّ مهمّة **نقد العقل الهَوَوِي** هي رسم حدود علم الكلام المعاصر (الذي تمنّى محمد أركون وجوده)، وتدمير وهم "الأصالة" فوق التاريخية posthistorique للملة، ونقض التاريخ الأنطولوجي لأنفسنا الذي توفّره فرضية "الخلق" الكتابية، وتحويل الفلسفة من السجال الهَوَوِي المعاصر حول "النحن" إلى استشكال لغوي وبراغماتي لطريقتنا الحالية في النقاش حول أنفسنا. وأخيراً هو لا يخلو من "تهكّم" كلبي بالأصولية الثاوية في كتابات مثقّفين معاصرين يدافعون عن "العقائد الإيمانية" للملة بواسطة الجهاز البراغماتي للفلسفة التحليلية الأنغلوسكسونية، على نحو أداتي يلتقي، وهذا من سخريات القدر، مع القراءة العدمية المضادة للحداثة التي ظهرت بعد نيتشه. راجع: محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي. ١ـ تكوين العقل العربي** (بيروت، دار الطليعة، ط. ١، ١٩٨٤) صص ٥ـ٧١؛ طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة. ـ١ـ الفلسفة والترجمة**، مرجع مذكور، صص ١١ ـ ٤٧؛ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟** مرجع مذكور، ص ١٩٣؛ أيضاً: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** (بيروت، دار الساقي، ١٩٩١) ص ١٧ ـ ٢٢، ٩٣ ـ ٩٨.. وكذلك: M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1984) pp. 7-40. وهو كتاب ترجمه هاشم صالح إلى العربية تحت عنوان **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** (بيروت، ١٩٨٦).

التفكير الفلسفي؛ إنّه مثقف لم يصبح مفكّراً بعد، نعني أنه لم يشرع بعد في اختراع استشكال للحداثة نابع من الوضعية التأويلية التي تحكم ثقافة عربية إسلامية مأزومة فقدت نظام الخطاب الذي تأسّست عليه ولم تفلح بعد في بناء إحداثية جديدة للتفكير تكون بديلة عنه.

إنّ واقعة الحداثة قد وقعت؛ وإنّ فلاسفة الغرب من كانط إلى هابرماس قد بلغوا من توضيح طبيعتها ومن الدفاع عن مشروعيتها كلّ مبلغ. وإنّ خطأ المثقّف لدينا أنّه ما يزال يجد في التبشير بالحداثة مهنته الملكية، والحال أنّ مهمّته الحقيقة عليه والجديرة به من طبيعة مختلفة تماماً. علينا أن نقرّ بأنّنا نقيم مع ظاهرة الحداثة علاقة مرتبكة وغامضة: إنّ فكرة الحداثة لم تكن ممكنة من غير معاودة أصيلة لكلّ المكاسب الروحية والعلمية التي حقّقها العرب حين رفعوا ثقافتهم إلى رتبة الثقافة العالمية للعصر الوسيط؛ لكن علينا أن نقرّ نهائيّاً بأنّ واقعة الحداثة قد شكّلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير الذي توفّره الملة فَقَدَ بمقتضاها كلّ فعاليته التقليدية.

إنّ دهشة العرب من الحداثة هي أهمّ حدث روحي في تاريخهم المعاصر. وإنّ على من يدّعي مهنة المفكّر أن يشرع في التأريخ لذلك على نحو جذري. إنّ حبّ الاطّلاع المتأصّل في ثقافتهم الأولى قد اندثر فجأة، وأصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب: فالعلاقة بالحداثة ليست علاقة تقليدية بأمّة أخرى، بل هي اصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التهيّؤ له أصلاً. وفي هذا الأفق لا معنى إلاّ للاندهاش كواقعة روحية لا يبدو أنّنا أفلحنا اليوم في الإفلات منها.

نحن نقترح أنّ نقرأ قرار محمد عبده باختيار عنوان **الردّ على الدهريين** بوصفه قراراً نجم عن طريقة معيّنة في احتمال مسألة الحداثة بوصفها مدعاة إلى **دهشة لاهوتية** حادّة[٢٩]. وهي حدّة بلغت به مبلغ اعتبار الحداثة **ظاهرة دهرية**. إنّ المحدثين إذن ليسوا عنده سوى رهط جديد من الدهريين! إنّ الدهشة هنا تعني أكثر من موقف عفوي من الغريب أو من الخارق؛ إنّها دهشة جذرية وعنيفة لا تحدث إلاّ متى نُظِر إلى المدهوش منه بوصفه **بدعة** أي عقيدة مخالفة لعقيدة مستقرّة لدى أهلها. إنّ محمد عبده بوصمه الحداثة بتهمة الدهرية، قد فتح الباب واسعاً لتأويل الحداثة بوصفها بدعة. وليس ما يدعو إلى الدهشة الجذرية والعنيفة في المخيال العربي الإسلامي مثل البدعة.

فقد يمكن أن نتأوّل كلّ ظواهر الخصومة "الإسلامية" مع الغرب بمثابة علامات على **دهشة لاهوتية** أساسية لم نشرع بعدُ في مساءلتها مساءلة فلسفية، ليس فقط بسبب أنّ المثقّف العربي قد عوّل، لفترة طويلة، على **نقد الدين** بوصفه مدخلاً نموذجياً للنهوض بمشكل

---

(٢٩) ظهرت هذه الدهشة اللاهوتية بخاصة لدى مثقّفين من أصول إسلامية مثل الأفغاني ومحمد عبده وراهناً طه عبد الرحمان.

التنوير، بل أيضاً بسبب أنّ نمطاً آخر من المثقّف قد تشكّل اليوم بيننا يتّخذ من **علم الكلام** (أي الدفاع بالحجج العقلية[٣٠] عن العقائد الإيمانية) خطّته النظرية.

إنّ نقد الدين لا يُفهم إلاّ في سياق جهود الفلسفة المعاصرة للإفلات من ربقة براديغم الوعي. فهو ليس برنامجاً ضرورياً لخوض تأصيل موجب لفكرة الحداثة. وحيث إنّنا لا نعاني من سيطرة فلسفة الوعي، فإنّ نقد الدين، أي التكشيف الحادّ عن آليات الاعتقاد وبنى الوهم في سلوك الذات الدينية، ليس مطلباً منهجياً أوّلياً. كذلك فإنّ علينا أن نؤرّخ للدهشة اللاهوتية من الحداثة بوصفها **ظاهرة خطابية** تمسّ الاستعمال العمومي واليومي للعقل وليس بوصفها مشكلاً كلامياً[٣١].

---

(٣٠) كان علم الكلام الكلاسيكي يستقي "الحجج العقلية" من المنطق الصوري الأرسطي والعلوم اليونانية بعامة، أمّا اليوم فإنّ المتكلّمين الجدد قد صاروا يستمدّون أدوات التفكير الكلامي من الثورة المنطقية والتأويلية للفلسفة المعاصرة. وإذا كان الغزالي قد استعمل منطق أرسطو، فإنّ طه عبد الرحمان يجنّد ليس فقط المنطق المعاصر، في كلّ حلقات تطوّر الفلسفة التحليلية من التحليل الدلالي sémantique إلى البناء النحوي syntaxique إلى التفسير التداولي pragmatique، بل حتى التأويلية من هيدغر إلى غدامر ودريدا. عن عيّنة عن ممارسة كلامية معاصرة بواسطة الأدوات المنطقية والتأويلية المعاصرة. راجع اللوائح البيليوغرافية لمؤلفات طه عبد الرحمان، مثلا: **فقه الفلسفة. ـ١ـ الفلسفة والترجمة**، مرجع مذكور، صص ٥١٨ ـ ٥٢٤. **وفقه الفلسفة ـ٢ـ القول الفلسفي. كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع مذكور، صص ٤٢٩ ـ ٤٤٤.

(٣١) إنّ كتابات طه عبد الرحمان التي دعت بعض المتفلسفة إلى التحيّر هي مثال على ذلك. فطه عبد الرحمان مفكّر مجدّد لا مشاحة في ذلك، لكنّه أقام خطّة تفكيره على ضرب من الغزالية الجديدة: أي على استعمال أداتي (خطابي بالمعنى التقني) للآلة المنطقية ـ الايبستيمولوجية المعاصرة (البراغماتية بمعناها الوضعي ـ المنطقي) من دون أيّ التزام روحي بأفق الحداثة من داخله. إنّه تفكير لا تلزمه إشكالية الحداثة إلاّ على نحو سالب. ولذلك هو ما يزال يعوّل على الملة بوصفها "أفق الفهم" النموذجي للتفكير. وإنّ علينا أن نسأل ـ بالتزام شديد بما يسميه آبل وهابرماس " آداب المناظرة" Diskursethik، éthique de la discussion التي يخلو منها النقاش الحالي بين مثقّفينا ـ: إلى أيّ حدّ يمكن أن نستفيد منهجياً من التداولية (البراغماتية)، وهي بمثابة الحلقة الأخيرة من حلقات المنعرج اللغوي الأنغلوسكسوني، من دون أن تلزمنا إلزاماً داخلياً "نتائج البراغماتية" (بعبارة رورتي) على الثوابت التقليدية ليس فقط للفلسفة بعامة، بل لجهاز "الملة" نفسه؟ بأيّ معنى نسمّي "فلسفة" تفكيراً يقوم على اعتبار الحقل التداولي للملة (كما استقرّ في علومها التقليدية، وكانت **مقدّمة** ابن خلدون هي آخر نصّ نظري إبداعي في نطاقها) هو أفق الفهم الأساسي للمشاكل الفلسفية المطروحة علينا "راهناً"، أي بعد النقد الجذري المعاصر لفكرة "الملة" نفسها (كانط، فيشته، ماركس، نيتشه، فرويد، هيدغر، البراغماتية الأمريكية)؟ يبدو أنّ الحافز السري لكتابات طه عبد الرحمان هو أزمة الهَوية التي تؤرق ثقافتنا (أو وجه من الاضطهاد الفكري لا يكشف عنه). بيد أنّ الأحرى به، وهو فيلسوف المهنة قبل أن يكون متكلّماً من حيث القصد، أن يخوض تأصيلاً لأزمة الهَوية هذه على أساس " استشكال" (وهذا مصطلح شاع تحت قلمه) للهَوية identité يحرّرها من ربقة التصوّر الانثروبولوجي واللاهوتي لإنسان الملة ويكشف عن المعنى الفينومينولوجي أو الأنطولوجي الأصيل =

ولكن إلى أيّ حدّ أفلح محمد عبده في دعوة العرب المعاصرين إلى التجنّد للردّ على الدهريين؟ هل دهش العرب المعاصرون من الحداثة دهشة محمّد عبده؟ نعني: هل نظروا إليها بوصفها بدعة في المعنى الكلامي المشار إليه؟ لا يبدو أنّ ذلك هو ما حدث.

إنّ العرب المعاصرين قد ظلّوا مدهوشين من واقعة الحداثة قرناً كاملاً، ولكن في معنى مباين تماماً لنداء محمد عبده. إنّهم لم ينظروا إلى الحداثة بوصفها بدعة بالمعنى الكلامي، بل هم قد طفقوا ينحتون دلالة طريفة للبدعة هي ليست شيئاً آخر سوى ما صرنا نشير إليه بمصطلح **الإبداع**. لقد مرّ العرب في دهشتهم من واقعة الحداثة من **البدعة** إلى **الإبداع**، نعني: من معنى العقيدة المحدثة المخالفة لعقيدة مستقرّة لدى أهلها، إلى البدعة في معنى آخر هو ما أُحدِث على غير مثال سبق. الحداثة واقعة روحية أُحدِثت على غير مثال سبق. ولذلك هي مدعاة إلى دهشة من نوع جديد تماماً، دهشة موجبة وأصيلة ما نزال نشتغل عليها. ومن ظاهرة دهرية مدعاة إلى دهشة لاهوتية تحوّلت الحداثة شيئاً فشيئاً، وبشكل مضادّ لدعوة الأفغاني وعبده، إلى ظاهرة تاريخية مدعاة إلى **دهشة استيطيقية**(٣٢). إنّ علاقتنا بالحداثة قد أخذت منذ البداية شكلين من الدهشة تهيكلت بهما في سياقين لئن كانا متباينين على نحو حادّ فهما قلّما دخلا في مناظرة أصيلة حول مشروعية كلّ منهما.

علينا أن نأخذ الاستطيقي هنا بوصفه مقاماً تحرّر فيه العقل من دهشته اللاهوتية وطفق يبحث لنفسه عن علاقة بالحداثة ليس لها من معيار سوى ما تستمدّه من واقعة الدهشة الموجبة والأصيلة التي صارت المضمون الوحيد لها. من أجل ذلك يبدو أنّ **الأدباء** بالمعنى الواسع هم الوحيدون الذين قطعوا شوطاً خطيراً من الاحتمال القويّ للحداثة بوصفها واقعة روحية تحمل معياريتها الخاصة في نفسها(٣٣).

= للهُوية ipséité التي يحقّ للنحن المعاصرة ـ أي لمعنى الإنسانية فينا ـ أن تشرئبّ إليها. انظر بخاصة: د. طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة. ـ١ـ الفلسفة والترجمة**، مرجع مذكور. وـ٢ـ **القول الفلسفي. كتاب المفهوم والتأثيل**، مرجع مذكور.

(٣٢) ظهرت الدهشة الاستطيقية من الحداثة بخاصة لدى مثقّفين من أصول مسيحية مثل أديب إسحاق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥)، يعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٨)، وشبلي الشميّل (١٨٥٣ ـ ١٩١٧)، وفرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، وسلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨)، وإنْ كان ذلك لم يمنع من وجودها لدى مثقّفين من أصول إسلامية، وعلى وجه الخصوص في بداية حياتهم الفكرية، ولكن في صيغة غير جذرية، مثل طه حسين في **مستقبل الثقافة في مصر**. عن مثال عن الدهشة الاستطيقية من الحداثة لدى أديب إسحاق وفرح أنطون، انظر: A. Labib, «Présence de Rousseau dans la "Renaissance" arabe», *op. cit.*, pp. 953-965.

(٣٣) يمكن أن نعتبر أنّ الرومنطيقية العربية و ما انبثق من ظواهر فكرية تحت اسم إشكالية النهضة لدى كتاب أمثال شبلي شمّيل وفرح أنطون وسلامة موسى بخاصة ثمّ في فترة قريبة تحت عناوين الوجودية والتأويلية والنقد الجذري للعقل أو التقليد العدمي على طريقة نيتشه وهيدغر وفوكو ودريدا، كما تنشط إلى حدّ الآن =

إنّ الأدباء المبدعين قد دفعوا بعلاقتهم بالحداثة إلى أقصى إمكانها، وذلك يعني عندنا أنّهم اشتغلوا على ما يُسكت عنه عادة في لفظة الدهشة في العربية، نعني دلالات الدهش والوجد والوله والفزع، وبعبارة واحدة "ذهاب العقل". فالدهش انما يعني حرفياً ذهاب العقل من الوجد و الذهل والوله والفزع ونحوه، وذلك يعني أنّ علّة الدهشة مشدودة في آن واحد إلى الذهول عن النفس و الوجد بالمدهوش منه والفزع من الشيء وإليه. فالذهول عن النفس هو هنا وجه من الخروج عن الأفق الأصلي للملة والإقبال على عصر ما يزال بالنسبة إليها إمكاناً روحياً متوحشاً. وإنّ هذا الذهول التاريخي عن النفس قد ولّد انزياحاً روحياً لم تستطع كلّ أشكال السلفية اللاحقة رأبه أو السيطرة عليه. فقد صار ممكناً فجأة أن ينخرط أيّ عقل عربي في مغامرة روحية خارج بوتقة الملة، وهو استحداث لم يقع غفرانه إلى حدّ الآن. لكنّ هذا الغفول عن النفس لم يصبح ظاهرة خطيرة إلاّ عندما بدأ في الانقلاب إلى وجد بالحداثة وقد رُفعت للتوّ كضرب من الواقعة الفريدة في تاريخ الإنسانية. إنّ فرادة الحداثة جزء جوهري من معناها، ولكن أيضاً من الوجد بها. الوجد هو التوفّر السعيد على أفق انتظار ما يلبث أن ينقلب إلى تعلّق مرير بما يُظنّ أنّه على غير مثال سبق ولا وجود لما هو من جنسه في عصره[٣٤].

بيد أنّ نداء محمّد عبده لم ينقطع: إنّ ما هذا نعتُه انما الأجدر بالنفس هو الفزع منه. وليس الفزع ههنا حالاً نفسياً لذات معزولة، بل هو موقف روحي لحضارة اكتشفت فجأة ليس فقط أنّها فقدت قدرتها التقليدية على التشريع لنفسها من الداخل، بل، في نفس

= في مجلات الآداب أو الفكر العربي المعاصر أو كتابات معاصرة. بل حتى كتابات أركون التي لا تعدو أن تكون دهشة استطيقية متواصلة من "الحداثة المنهجية" التي أحدثتها ثورة العلوم الإنسانية في الغرب، إنّما هي علامات ثرية على هذه الدهشة الاستطيقية من الحداثة. عن مثال عيني عن الدهشة الاستطيقية من الحداثة انظر: فتحي المسكيني، "جبران أمام نيتشه أو النسخة العربية من العدمية"، في: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٨٨ ـ ٨٩، أيار ـ حزيران/ ماي ـ جوان ١٩٩١، صص ١٢٠ ـ ١٢٨؛ وكذلك ضمن: "**فلسفة النوابت**"، مرجع مذكور، صص ٣٣ ـ ٤٧.

(٣٤) إنّ أفضل مثال يُضرب هنا هو كتابات سلامة موسى. ونحن نجد أنّ الباحث المغربي كمال عبد اللطيف قد قام ضمن كتابه **سلامة موسى وإشكالية النهضة** بإيضاحات رشيقة للمواضع التي تنكشف عندها وجوه الدهشة الاستطيقية من الحداثة في تجربة سلامة موسى. ونحن نحصيها في أربعة وجوه: ١ـ تصوّر عنيف لشكل المعاصرة الوحيد الذي يقترحه، ألا وهو "التغرّب" أو "التغريب" l'occidentalisation الذي يمتدّ من الكتابة بالأحرف اللاتينية إلى الاندماج الكلي في الغرب؛ ٢ـ "التبشير" الرومانسي بالحداثة بوصفه الطريقة الأساسية في تربية العقول والقيم؛ ٣ـ طرح سؤال «ما هي النهضة؟» بوصفه صيغة أخرى لمفهوم "النهضة الأوروبية"؛ ٤ـ اتّخاذ "إنسانوية" التنوير الأوروبي نموذجاً للقفز إلى ما وراء السجال الهَوَوي بين الطوائف. راجع: كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، مرجع مذكور، صص ٨٩ ـ ١٤٣.

الوقت، أنّ الخصم اللاهوتي في الأمس قد أصبح النموذج التاريخي لإنسانية اليوم. إنّ الدهشة الروحية من الحداثة بوصفها ظاهرة دهرية هي فزع عميق من عصر روحي لم نتهيّأ له كفاية. ذلك هو الوجه الذي ظهرت به دلالة الحداثة: ضرب من المدهوش منه الذي يحمل على "ذهاب العقل" (اللاهوتي) ذهلا وولهاً وفزعاً في آن. ونحن نفترض أنّ ما يسمّى ظاهرة "الإرهاب" هو آية قصوى على هذا الفزع الروحي لملّة فقدت قدرتها التاريخية على التشريع لنفسها. ولذلك فالإرهاب هو واقعة "عدمية" أو ضرب عدمي من الاستقلال، وليس مجرّد نوع من العنف بالمعنى الحقوقي للمصطلح. إنّ الدهشة اللاهوتية من الحداثة بوصفها بدعة أو حالة دهرية لا يمكن أن تؤدي إلاّ إلى اعتماد "الإرهاب" أداة تاريخية أساسية للتحرّر[٣٥].

ولكن علينا أن نسأل بجدّ: لِمَ ذهاب العقل؟ وبأيّ معنى يذهب العقل عن ثقافة أو عن ملة أو عن عصر روحي ما؟

إنّ الدهشة الاستطيقية من الحداثة، وهي النمط الراهن من العلاقة بها، قد حدثت دوماً في خضمّ سجال هَوَوِي علني وسرّي مع الدهشة اللاهوتية التي أرّخ لها محمد عبده[٣٦]. في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت الحداثة للعرب المعاصرين تارة في مظهر

(٣٥) عن مسألة "الإرهاب" كنمط من العلاقة العدمية مع الحداثة، انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٣٦) إنّه بسبب أنّ حدوث الدهشة الاستطيقية من الحداثة لم يقم على مناظرة كلية مع الدهشة اللاهوتية، فإنّ التصادم بينهما لا بدّ منه، وليست محاكمات المبدعين أو الدعوة إليها من طه حسين وعلي عبد الرازق إلى أركون و نصر حامد أبو زيد، أو إصدار الفتاوى في النصوص الإبداعية من نبي جبران إلى وليمة لأعشاب البحر لحيدر حيدر، إلاّ أعراضاً حادّة عن ذلك. إنّ الحل يكمن في البحث عن أرضية للحوار لا تكون استطيقية ولا لاهوتية بل فلسفية، نعني لا هي احتفاء جمالي بالحداثة بوصفها عملاً فنياً بريئاً، ولا هي لاتسامح جذري إزاء الحداثة بوصفها آخر الملة، بل محاولة احتراف "آداب المناظرة" éthique de la discussion بين مواطنين كونيين citoyens du monde ـ حسب عبارة كانط ـ بوصفها القاسم المشترك الأساسي للإنسانية الحالية. إنّ "آداب المناظرة" ليست دعوة خطابية لا نطالب بها إلاّ الآخرين. فنحن نجد مثلاً أنّ عديد المؤلّفين العرب المعاصرين لا يحيلون إلاّ على مصادر تقبع خارج الحقل التداولي الذي يكتبون فيه (مثلاً المتون القديمة أو المتون الغربية الحديثة) وإذا تواضعوا فهُمْ يحيلون على أنفسهم! إنّ أسلوبهم "البطولي" في الكتابة لا يسمح لهم بمناقشة الآخرين بل فقط بتعليمهم أو وعظهم. ومن المؤسف أنّ هذا الصنيع غير البنّاء لا نعثر عليه اليوم لدى أصحاب الدهشة اللاهوتية مثل طه عبد الرحمان، بل أيضاً لدى أصحاب الدهشة الاستيطيقية مثل أركون! غير أنّ هذا لا يعني أنّه لا وجود لمن يفكّر في نقاش مستمرّ مع غيره، كما يقتضي ذلك التفكير المحترف المعاصر. فالثقافة العربية المعاصرة تزخر بأمثلة عديدة وإنْ كانت أقلّ ادّعاءات في لغة "مشاريع القراءة"، مثل كتابات عزيز العظمة، فهذا الأخير برغم أنّنا لا نشاركه في دعوة "العلمانية المناضلة" التي يقرّ بها صراحة، لأنّها دعوة غير فلسفية وتخفي في ظلالها قصداً أبولوجياً (مسيحياً) حدّ من الوجاهة النظرية العالية لكتاب مثل **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، فإنّنا لا نملك سوى الإعجاب بفعالية =

البدعة وظوراً في مظهر الإبداع. فهي من جهة بدعة وتهمة دهرية هي مدعاة إلى دهشة لاهوتية، وهي من جهة آلة عجيبة هي مدعاة إلى دهشة استطيقية. ولا نعني بالآلة ظاهرة التقنية فحسب، بل إنّ كلّ ما هو حديث هو آلة سواء أكان حاسوباً أم لغةً للكتابة أم منهجاً أم جنساً أدبياً أم مذهباً سياسياً. إنّ العلاقة الاستطيقية هي التي تنظّم لدينا الاستعمال العمومي الراهن لما هو حديث. ربّ استعمال قد يلحّ البعض على تسميته باسم "التنوير"، من حيث هو نمط مخصوص من العلمنة الرومانسية لأفق الملة(٣٧).

ولكن ألا يحقّ لنا أن نسأل: **ألا توجد حداثة غير غربية؟** ألا يجدر بنا أن نبحث في ما إذا كان يمكن فكّ الارتباط بين فكرة الحداثة وبين ظاهرة الغرب؟ إنّ دور الفلسفة الوحيد اليوم قد يتمثّل عندنا في مدى القدرة على بناء **استشكال غير غربي لمعنى الحداثة** قد يحرّرنا من ثنائية التقدّم والتخلف أو التقليد والتحديث، ويفتح لنا الباب بشكل أصيل نحو استعمال إجرائي لمفهوم "الحداثة" نفسه في نطاق إشكالية تتجاوزه وتسيطر عليه.

٣ ـ في ضرورة التمييز بين فشل الحداثة الميتافيزيقية ونجاح الحداثة السياسية

يبدو أنّ المطلوب منّا راهناً هو احتراف ضرب من الاستعمال العمومي للحديث لا بوصفه ظاهرة استطيقية، وإنما بوصفه مكسباً مدنياً نشارك فيه الإنسانية الحالية مشاركة أصيلة. وعلينا أن نذكّر أنّ رهان الفلسفة هو هو منذ الإغريق: إرساء استعمال مدني للعقل. وهو مطلب كان قد بلغ مع سقراط حدّ التهمة النموذجية للفيلسوف، وأعطاه ابن رشد صيغته الخاصة بالملة في كتاب **فصل المقال**(٣٨)، ودشّن به ديكارت **مقال المنهج** الذي تحوّل لدى

= المناقشات الصارمة والأصيلة التي يعقدها في كل موضع من إنتاجه، على عادة المفكّرين الغربيين (مثل هابرماس) الذين لئن أحال عليهم أركون أو طه عبد الرحمان فهم لا يلتزمون بآداب المناظرة التي أقاموا عليها أطروحاتهم.

عن عبارة "مواطن العالم" citoyen du monde لدى كانط راجع: E. Kant, «Anthropologie du point de vue pragmatique» in: *Œuvres Philosophiques III, Les derniers écrits* (Paris, Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1986) p. 940.

(٣٧) عن استشكال خاص للعلاقة بين التنوير والعلمنة في أفق الملة انظر: Meskini Fethi, «Lumières et sécularisation», in: *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques*. Quatorzième Année, n 22/23, 1999, pp. 79-85.

(٣٨) عن رصد لهذه المسألة في أفق الملة انظر: فتحي المسكيني، «ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل»، في: **دراسات عربية**، العدد ٣ ـ ٤، سنة ١٩٩٧، صص ٦٣ ـ ٧٥. وكذلك: "**فلسفة النوابت**"، مرجع مذكور، صص ١٠٩ ـ ١٢٤.

المحدثين إلى دستور سرّي للفلاسفة، وجعله كانط في مقال «ما هو التنوير؟» الحصيلة الداخلية لبرنامج الحداثة.

لذلك، فإنّ ما يُنتظر من المثقّف هو ألاّ يكتفي بمهنة التنوير، لأنّ ذلك يجعله في مقام من يواصل صنفاً جديداً من التبشير هو التبشير الحداثوي، بل عليه أن يفهم أنّ الحداثة مقايسة فاسدة إذا هي لم تصدر عن توسّط شبه "كلبي" cynique[٣٩] وجِدّ متحيّر مع أنفسنا، وعلى أرضية التراث الذي يخصّنا، فإنّ الحقيق علينا هو أن نبحث في قدرنا الخاص عن إمكانات تفكير في فلسفة مساوقة لحداثتنا الخاصة؛ ولأنّها كذلك هي لا بدّ أن تكون مولّدة لإحراجات غير مسبوقة من شأنها أن تثير أسئلة جذرية ومحرجة ليس فقط عن الفلسفة العربية بل عن الإنسان العربي الإسلامي بعامة[٤٠].

علينا أن نضع في الاعتبار بلا تردد أنّنا نفكّر في سياق لم تعد فيه الحداثة برنامجاً أو مشروعاً تنويرياً، كما أنّ التفكير فيه قد عزف عن تقليد النقد الجذري لميتافيزيقا الذات الحديثة. إنّ نموذج المفكّر لم يعد لا ديكارت[٤١] الذي يبني حداثة تجد في ماهية الذات

---

(٣٩) علينا أن نميّز هنا بين المعنى الأصلي لمصطلح κυνιζω (قونيزو، أي حياة تشبه حياة الكلب) في اليونانية الفلسفية، حيث يعني حياة الفيلسوف الساخر من العادات والتقاليد السائدة مستعيداً طبيعته البشرية بكلّ ما فيها من خير وشر أي بكلّ ما فيها من شبه مع حياة الكلب، كما شرّع إلى ذلك أنتستانس Antisthène وديوجانس Diogène، وهو ما نعثر على شبه طريف معه في حياة الشاعر العباسي الكبير أبي نواس، أي بين مدرسة κυνισμος (قونيسموس) الفلسفية لدى اليونان وبين الاستعمال الأخلاقوي الحديث لمصطلح الكلبية cynisme الذي يدل على معاني الوقاحة والصلافة والبذاءة. إنّ المقصود هو التخلي عن التصوّر الساذج للتنوير، القائم على الافتراض بأنّ نموّ المعرفة العلمية وزيادة القوة لدى الإنسان قد يجعلانه "يتقدّم" ويصبح كائناً "أفضل"، ومحاولة احتراف سخرية فلسفية جذرية من أصنام الإنسان الحديث تكشف عن وجهها الكلبي. ويمكننا الاستضاءة هنا بما نشره مفكّر ألماني راهن تحت عنوان **نقد العقل الكلبي**، من حيث يدعو إلى احتراف "قونية جديدة" néo-kunisme بوصفها نمطاً جديداً من التنوير ينتصر على الكلبية cynisme الثاوية في التصور السائد للحداثة. عن دلالة ووجاهة الطرح "القوني" للعلاقة مع الحداثة، انظر: Peter Sloterdijk, *Kritik der Zynischen Vernunft* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983); Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme* (Paris, Minuit, 1984).

(٤٠) عن شروط مثل هذا البحث انظر: فتحي المسكيني، «مولد "الإتيقا" عند العرب. الفارابي شاهداً»، في: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١٠٠ ـ ١٠١، سنة ١٩٩٣، صص ٧٨ ـ ٨٧؛ وكذلك: "**فلسفة النوابت**"، مرجع مذكور، صص ٦٨ ـ ٨١.

(٤١) إنّه في هذا السياق علينا الاحتراز من طريقة طه حسين في تبيئة ديكارت من دون القدرة على التفكير معه وضدّه في نفس الوقت. إنّ الدهشة "المنهجية" من ديكارت هي دهشة استطيقية من الحداثة ولم تؤدّ إلاّ إلى بناء خطاب "غيري" ("نبذ الشرق" كما يقول كمال عبد اللطيف) يجلد الذات ويشكّك فيها، كما في كتاب **في الشعر الجاهلي**، ويبلغ حدّ البحث عن هوية "متوسّطية" تبرّر "أوروبية" مصر!، كما في **مستقبل الثقافة في مصر**. راجع: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت، دار التنوير، =

أساسها الميتافيزيقي وفي إشكالية المنهج لعلوم عصرها تبريرها الايبستيمولوجي، ولا نيتشه[٤٢] الذي دشّن النقد الجذري للحداثة بوصفها ضرباً سرياً من العدمية. إنّ علينا أن نتعلّم اليوم من سبل فلسفية راهنة انبثقت جميعاً، ولكن بشكل متباين عن عزوف استراتيجي ليس فقط عن النزعة التأسيسية لفلسفة الوعي، بل وأيضاً وبنفس القدر عن تقليد النقد الجذري للحداثة الذي امتدّ من نيتشه إلى فوكو. مثل هذه السبل الراهنة توجد لدى آخر فلاسفة "الغرب" مثل هابرماس وروورتي وريكور. ففي زمن اهتزاز مشروعية الحداثة نفسها من حيث هي مشروع ميتافيزيقي تمّ الاتفاق على أنّ المكاسب المدنية لهذه الحداثة لا جدال فيها. فإنّ هابرماس[٤٣] يدعونا إلى استئناف مشروع الحداثة ولكن من دون ميتافيزيقا الذات أي من دون نية تأسيسية، بل بوصفها مكسباً مدنياً طريفاً هو التنوير، وذلك تحت راية جديدة تخرج من براديغم الذات إلى براديغم اللغة، حيث يكفّ الفيلسوف عن تصوّر العقل بوصفه "أنا أفكّر" معزولاً ويأخذ في فهمه بوصفه فعلاً تواصلياً يومياً. كذلك فإنّ روورتي[٤٤] يفترض أنّ أهمّ مكسب راهن للفكر في الغرب هو العزوف عن النزعة التأسيسية لميتافيزيقا الحداثة التي سيطرت من ديكارت إلى هوسرل و هيدغر الأوّل، والانخراط الطريف في فهم براغماتي للحياة داخل الجماعة على أساس النقاش الحر، وليس على أساس أيّ نوع من الإلزام الشرعي مهما كان، وذلك انطلاقاً من أنّ "الهُو" le soi الذي من شأننا مثل "اللغة" التي نستعملها أو "الجماعة" communauté التي ننتمي إليها هي ظواهر ليس لها أيّ أساس فوق التاريخ بل هي ظواهر "جائزة" contingentes وتاريخية على نحو جذري.

إنّ القاسم المشترك بين هابرماس وروورتي هو الدعوة إلى ضرب من الفكر ما بعد

= ١٩٨٥) صص ١٢٣ ـ ١٤٩؛ كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، مرجع مذكور، ص ٧٨، ١٥٤.

(٤٢) إنّه في هذا السياق علينا التحفّظ إزاء طريقة العرب المعاصرين في تلقّي أفكار نيتشه منذ فرح أنطون وسلامة موسى إلى النيتشيين العدميين الذين تغصّ بهم بعض المجلّات الفكرية الراهنة. يقول سلامة موسى: «كان من مصادفات حياتي أني عرفت نيتشه في ١٩٠٩ فاكتسح ذهني اكتساحاً وكنت حوالى العشرين أتقبّل الرأي بلا مناقشة فآمنت بكثير من أقواله، وعبدت الكثير من عقائده. ومع أني قد شُفيت بعد ذلك من هذه الأقوال والعقائد فإني ما زلت أحتفظ بالكثير مما تعلّمته منه، وأول ذلك أن أنظر إلى الدنيا بالعقل البكر والقلب البكر، وأن أقتحم الأفكار بروح البطل أو الشهيد»، ضمن: **تربية سلامة موسى** [١٩٤٧] (سلامة موسى للنشر والتوزيع، د. ت.) ص ٣١٧. انظر: كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، مرجع مذكور، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٤٣) راجع: J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 348 - 454; *La pensée postmétaphysique*, op. cit., pp. 70 sqq., pp. 124 sqq, pp. 187 sqq.

(٤٤) راجع: R. Rorty, *Conséquences du pragmatisme. Essais 1972 - 1980*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris, Editions du Seuil, 1982) pp. 54 - 64; *Contingence, ironie et solidarité*. Traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris, Armand Colin, 1993) pp. 21 sqq., 47 sqq., 75 sqq.

الميتافيزيقي (هابرماس) أو ما بعد الفلسفي (رورتي) أو ما بعد الحديث (فرنسوا ليوتار). وهو لئن تخلّى عن نزعة التأسيس التي طبعت ميتافيزيقا الذات، فهو يتخلى بنفس القدر عن تقليد النقد الجذري للحداثة الذي هيمن على الفلسفة القارية منذ نيتشه. إنّ رهان الفلسفة ما **بعد التأسيسية**[٤٥] الذي يتشارك فيه هابرماس ورورتي وريكور هو: كيف نعيد للفكر إيجابيته؟ أي كيف نستأنف قدرته الموجبة على تشكيل شروط إنسانية الإنسان في تناهيها finitude، وجائزيّتها contingence، وعيانيتها facticité الخاصة من دون أيّ تأسيس ميتافيزيقي؟ وذلك يعني: من دون أيّ مفارقة transcendance جديدة.

من أجل ذلك على المثقّف الذي هو نحن أن يحترس احتراساً شديداً من عودة المكبوت اللاهوتي للثقافة العربية الإسلامية، فإنّ عديد المثقّفين رغم قوّة إرادة المعرفة التي تحرّكهم (مثل طه عبد الرحمان) ما يزالون يستمدّون خطط إشكاليتهم من الطمع في بناء **علم كلام معاصر**، وذلك يعني أنّهم يؤسّسون تخريجهم لمسألة الحداثة على تصوّر أداتي لها، فإنّ الحديث عن ثوابت أو براديغم قار للملّة ينبغي أن نحتكم إليه في تأويل مسألة الحداثة، هو موقف يتأسّس على تصوّر حنيني وخارجي لهذه المسألة، ومن ثمة هو يقبع سلفاً خارج الإمكان التاريخي الذي تفتحه للإنسانية الحالية. إنّ أحد مكاسب الحداثة، مثلا الكوجيطو الديكارتي، سرعان ما يفقد دلالته بوصفه حدثاً فلسفياً ومدنياً جذرياً، ما إن نأخذ في ترجمته

---

(٤٥) إنّ ما يميّز الفلاسفة المعاصرين من هيدغر الثاني و دريدا وفوكو إلى ريكور وهابرماس ورورتي هو العزوف عن هذه النزعة التأسيسية للفلسفة الحديثة التي قام عليها براديغم الذات. غير أنّ هؤلاء الفلاسفة ليسوا متفقين أبداً حول المهمّة **ما بعد التأسيسية** للفلسفة: فبينما يعتصم دريدا وفوكو بحبل النقد الجذري للعقل ـ الذات الحديث الذي سنّه نيتشه، يصرّ هابرماس على أنّ الحداثة "مشروع لم يكتمل"، ومن ثمّة أنّه ما يزال في جعبة فلسفة التنوير، وبخاصة كانط وهيغل، ما تعلّمنا إياه ما إنْ نكفّ عن النظر إليها من زاوية براديغم الوعي، ونشرع في الاستفادة من المنعرج اللغوي للفكر المعاصر في إعادة بنائها ضمن مشروع "العقل التواصلي". أمّا ريكور فهو لئن كان ليس بعيداً عن هابرماس من جهة الانطلاق من إنسانوية كانط، فهو لا يتحمّس بلا شروط لأطروحة الكلّية la thèse universaliste التي يقيم عليها هابرماس ما يسميه مع آبل Apel "إتيقا الحوار"، أو بمصطلح عربي عريق، "آداب المناظرة" l'éthique de la discussion، حيث يحرص على أخذ الاعتراضات العيانية أو السياقية ضدّ هذه الإتيقا مأخذ الجدّ. وأخيراً فإنّ رورتي، الذي يخيّر الانطلاق من هيغل، لا يرى من مهمة راهنة للفلسفة في العصر ما بعد التأسيس الميتافيزيقي سوى استخراج "النتائج البراغماتية" للمنعرج اللغوي، أي الكفّ عن مزاولة "الفلسفة" Philosophy بوصفها "صناعة" (Fach بالألماني) التأسيس، واستبدالها بدور أقلّ ادّعاءً هو "الفلسفة" philosophy أي محاولة الفهم البراغماتي المفتوح بلا أيّ نزعة تأسيسية، حيث يقع الدخول في عصر "الثقافة ما بعد الفلسفية post-philosophical culture. راجع على التوالي: R. Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972 - 1980* op. cit., pp. xvii sq, xxxvii sqq; J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 164 - 165, 181, 211, 213 - 214; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp 14 - 15, 33, 38.

في لغة البراديغم التداولي للملة، كما فعل الباحث المغربي المجدد طه عبد الرحمان حيث ينقل عبارة «أنا أفكّر إذن أنا أوجد» بعبارة «انظر تجدْ». وهي عبارة **خطابية** يبدو أنّ الباحث قد عثر على صيغة أوّلية عنها في كتاب **أسرار البلاغة** للجرجاني(٤٦).

إنّ علينا أن نميّز بشكل لا مشاحة فيه بين المشتغلين بالفلسفة وبين **المتكلّمين الجدد** الذين أخذوا في احتراف مهمّة النظر ولكن من غير أيّ التزام بشرطه الحديث، نعني شرط الكلّية l'universalité. وعلامة المتكلّمين الجدد هي كونهم يقبلون سلفاً، ضمناً أو نطقاً، بما يسمى ثوابت الملة، أو بعبارة حديثة، بنحو من الحقل التداولي لعلوم الملة لا يمكن الخروج عنه في أيّ عملية تفكير. إنّ التفكير عندهم ليس مغامرة تاريخية بلا ضمانات، تستمدّ معياريتها ومشروعيتها الخاصة من نفسها، بما هي خطاب كلي في الإنسانية الحالية، بل هو خطاب أبولوجيطيقي فقد شهوة التشريع الجذري لنفسه وانقلب إلى جهاز "هووي" سري لِنَحْن ممنوعة من التفكير سلفاً. إنّهم ينظرون وفقاً لفلسفة تاريخ اهترأت ولم تعد تمثّل للإنسانية الحالية أيّ رهان خاص.

لذلك فإنّ المثقّف مدعوّ إلى الإقرار بأنّ الوقت قد آن للخروج عن مهنة الناظر في علوم الملة والتطلّع إلى **مهمّة المفكّر بما هي كذلك**. وذلك يعني أنْ يلتزم بخوض استشكال كلّي لإمكانية التفكير التي بحوزتنا اليوم، بمقتضاها ليس فقط يقطع مع الدهشة **اللاهوتية** التي أرّخ لها محمد عبده وما تزال تحرّك كلّ كتابة تتّخذ من الملة أفقاً للحقيقة، بل أيضاً وبنفس القدر أن ينتصر على الدهشة **الاستطيقية** من آلة الحداثة التي دأب عليها عرب القرن العشرين، شعراء وسياسيين، ومن ثمّة أن يهيىء آخر الأمر إلى احتمال موقعنا ضمن إنسانية العصر احتمالاً أصيلاً، نعني وفقاً لدهشة **فلسفية** مقصودة لذاتها بوصفها مكسباً مدنياً أساسياً. فإنّ ما يحتاجه المفكّر العربي راهناً هو التدرّب على نمط جديد من سياسة الحقيقة تأخذ الحداثة بوصفها مكسباً مدنياً وليس عارضاً مرضياً على ثقافة "الأجنبي".

---

(٤٦) إنّ صيغة «انظر تجد» هي عبارة خطابية وردت بشكل عفوي في موضعين على الأقلّ من كتاب **أسرار البلاغة** للجرجاني حيث يقول «(. .) ثم راجع فكرتك، واشحذ بصيرتك، وأحسن التأمل ودع عنك التجوز في الرأي، ثم **أنظر** هل **تجد** لاستحسانهم وحمدهم وثنائهم ومدحهم، منصرفاً إلاّ إلى استعارة وقعت موقعها. . .». وكذلك: «وإذا أردت أن تختبر ذلك فقل [. .] ثمّ **أنظر** هل **تجد** ما كنت تجد إن كنت ممن يعرف طعم الشعر ويفرق بين التّفِه الذي لا يكون له طعم وبين الحلو اللذيذ؟» انظر: عبد القاهر الجرجاني، **كتاب أسرار البلاغة**، تحقيق هـ. ريتر (بيروت، دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر، ط. ٣، ١٩٨٣) ص ٢٢ وص ٣٣٣؛ طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة ـ ١ ـ الفلسفة والترجمة**، مرجع مذكور، صص ٤٠٩ ـ ٥٠٦

Meskini Fethi, «Discussion herméneutique d'une traduction arabe récente du "cogito" "cartésien" «انْظُرْ تَجِد», in: *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques*. Treizième Année, nº 20/21, 1998, pp. 117 - 125.

بيد أنّ وجه الصعوبة في ذلك هو أنّ هذا المفكّر لم يتعوّد أن يخوض من أجل ذلك دهشة فلسفية بالمعنى الإغريقي لهذا المصطلح، نعني تدبّراً حميمياً **للموجود**، وهي طريقة تميّز بها الإغريق واستأنفها المحدثون منذ ديكارت، بل هو قد ظلّ يعوّل على اعتبار الدهشة من **الآخر** وتملّك تقنية العصر التي يفرضها عليه مدخلاً نموذجياً لسياسة الحقيقة عنده. ربّما كان ذلك هو ما يميّزه عن اليوناني والغربي من حيث إنّ أفقهما أنطولوجي، في حين أنّ أفقه هو تاريخي في كل مرة. إذ يبدو أنّ طريقنا الخاص إلى الكلي يمرّ حتماً بمشكل الآخر: بالأمس كان لا بدّ من التوفّر على **علوم الأوائل**، سواء اتّخذت شكل شريعة الكتاب، كما سبق أن طوّرها "أهل الكتاب"(٤٧)، أو لبست لبوس الحكمة والمنطق كما افترعها اليونان(٤٨)، وذلك من أجل الدخول إلى حظيرة الكلي التقليدية. أمّا اليوم فقد صار مطلوباً

---

(٤٧) إنّه في هذا السياق علينا أن نأخذ ظهور الحدث القرآني بوصفه علامة حادة على دخول العرب لأوّل مرة في أفق الكلي الذي كان يحكم ثقافة الشرق الأوسط القديم، وهو نمط من الكلّي كان قد دشّنه ظهور أديان الكتاب من قبل. من هذه الناحية فإنّ أعمال محمد أركون توفّر للباحث إيضاحات أوّلية أساسية عن «القاعدة المشتركة أو الجذر المشترك الذي تأسّست عليه تلك العقائد التي تنفي بعضها بعضاً» كما يقول. إنّ أهمّية أركون هي في كونه قد نزّل البحث في الإسلام ضمن "التفسير التقليدي (من يهودي ومسيحي وإسلامي)" للعلاقة بين عقل إلهي وخطابات بشرية، وذلك بوصفه خاصية تاريخية وأنثروبولوجية لمجتمعات الكتاب، تدعونا إلى بناء ما يسميه أركون باسم جامع "التيولوجيا ـ الإناسية ـ المنطقية للوحي" Théo-anthropo-logie de la Révélation. إنّ الغرض الحاسم لأركون هو أن نطبّق «علم التأويل في ما يخصّ فهم مجتمعات الكتاب: أي المجتمعات المتولّدة أو المنتجة عن الكتاب الموحى». إنّ ظاهرة "الوحي" أو "الكتاب" هي علامة على نمط خاص من فنّ الكلي لم يعرفه الإغريق، آن الأوان لنقده وتجاوزه من داخله، وليس بمجرّد السجال الهَوَوي الخارجي معه. وليس السجال علماني ـ ديني غير عارض مرضي عن سوء طرح للسؤال عن فن الكلي الذي يميّز مجتمعات الوحي. راجع: محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** (لندن، دار الساقي، ١٩٩١) صص ٩٠ ـ ٩١ وصص ٩٣ ـ ١٠٧؛ وكذلك: **العلمنة والدين. الإسلام، المسيحية، الغرب** (لندن، دار الساقي، ١٩٩٣) صص ١٣ ـ ١٥، ٢٢ وما بعدها، ٣٦ وما بعدها، ٥٣ ـ ٥٨، ٧٥ ـ ٧٦.

(٤٨) عن نمط الدهشة الفلسفية كما صرّفها الفلاسفة العرب القدامى إزاء **الآخر**، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب. نحن نفترض أنّه يوجد نوعان من فنّ الكلي أحدهما يجد منبته في "اللوغوس" اليوناني، أمّا الآخر فقد تولّد عن ظاهرة "الوحي" لدى مِلَل الكتاب. ويبدو أنّ هذين النمطين من احتمال الكلي قد تشكّلا في سياقين مختلفين، وهو ما جعل الالتقاء بينهما عسيراً. ففنّ الكلي اليوناني نجم عن دهشة فلسفية من "الكسموس" (مردوداً إلى معنى النظام والاتّساق)، في حين أنّ الكلي "الكتابي" قد نتج عن دهشة لاهوتية من "العالم" (مردوداً إلى معنى العلامة أي الآية عن الخالق). إنّ مصطلح "العالمين" هو المقابل القرآني لعبارة "إنسانية" humanité الفلسفية. بيد أنّ مكمن الصعوبة هو أنّ الكلي "الكتابي" لم ينتج سوى "ملة"، في حين أنّ الكلي اليوناني قد فتح الطريق أمام أفق الإنسانية الحديثة. إنّه في هذا الإطار علينا أن نضع خطّة "الغرب" لاستئناف فن الكلي اليوناني للتحرر من فن الكلي الكتابي (كما توفّره المسيحية بوصفها ملة) و بناء ادّعاء تاريخاني اسمه "الإنسانية الأوروبية" كما سمّاها هوسرل، وإنْ كان =

منا، حتى يمكننا احتمال فنّ الكلي مرة أخرى[٤٩]، أن نستولي على صيغة تخصّنا من **عصر التقنية**، تضع ما هو غربي فيه، أي ما هو تاريخاني، خارج المدار، هي شرط الإمكان الوحيد لمشاركة الإنسانية الحالية في التشريع للقرون القادمة.

ولكن إلى أيّ مدى يمكننا التفكير في حداثة "غير غربية"؟ هل من المشروع فلسفياً اليوم أن نفكّر بحداثة لا تتأسّس على ميتافيزيقا الذات و رغم ذلك هي تستأنف المكاسب المدنية للتنوير؟

٤ ـ هل يمكن التفكير في حداثة "غير غربية"؟

إنّ علينا أن نأخذ مصطلحيْ "غربي" / "لا غربي"[٥٠] مأخذاً إجرائياً محدّداً هو هذا: إنّ الغرب لا يعني لدينا أمّة تاريخية أو ملة دينية أو نحن انثروبولوجية معيّنة، بل هو في قراره ادّعاء تاريخاني historiciste بأنّ الحداثة شأن أوروبي، وأنّ الحضارات غير الأوروبية تنتمي إلى إنسانية أخرى غير حديثة ومن ثمة غير غربية. ونحن ما كنّا لنُسائل هذا الادّعاء لو لم يمتشقه فلاسفة كبار، أمثال هوسرل وهيدغر، يصعب على

= النازيون قد طردوه منها إذ ذكّروه بأنّه صاحب كلّي كتابي (اليهودية) ولا حقّ له في الكلّي "التاريخاني" الأوروبي. إنّ الصعوبة الفلسفية قد واجهها أرسطو من قبل: كيف تكون الفلسفة كلية (من حيث هي علم بالوجود) وخاصة بالموجود الأسمى (من حيث هي ثيولوجيا)؟ إنّه في هذا السياق السري تولّدت صعوبة الكلي الذي يريد مع ذلك أن يكون خاصاً بموجود بعينه. وبعبارة أخرى: كيف يمكن للكلي "الكتابي" أن يكون مع ذلك كلياً "إنسانوياً"؟ عن مسألة الكلي اليوناني راجع مثلاً: أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، ١٠٢٦ أ، ١٥ ـ ٣٢. وعن الكلّي الكتابي راجع الآيات القرآنية الدالة على "أهل الكتاب" و"العالمين" مثلاً: **آل عمران** ٦٤ ـ ٦٥، **المائدة** ١٩، **القصص** ٣٠، **العنكبوت** ١٥، **القلم** ٥٢.

(٤٩) عن استشكال لهذا النمط من التملّك لأنطولوجية الحداثة من جهة ما هي البنية النموذجية الوحيدة للعالم الحالي، تملّكاً يمرّ حتماً بالنسبة لنا عبر احتمال أصيل لمسألة الآخر أي عبر التفكير معه وضدّه معاً، انظر: فتحي المسكيني، «التفكير مع هيغل ضدّ هيغل أو الفلسفة في نهاية التاريخ»، في: **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد ١٢، سنة ١٩٩٢، صص ٩ ـ ٢٥. وكذلك: "**فلسفة النوابت**"، مرجع مذكور، صص ١٨ ـ ٣٢.

(٥٠) علينا أن نأخذ معاني "غربي" / "لا غربي" في سياق السؤال الكانطي الشهير: «ما معنى أن نتوجّه في التفكير؟». فبعد أن نبّه إلى أنّ التفكير لا بدّ له من جهة تمكّننا من الاهتداء إلى الجهات الأخرى، خلص كانط إلى أنّ هذه الجهة ليست سوى «مبدأ تفريق ذاتي» هو «الشعور بالحاجة الخاصة بالعقل». إنّ الإنسانية الحالية تجد في "الغرب" هذه الجهة التي تمكّن كلّ تفكير غير غربي من الاهتداء إلى نفسه، أي إلى "مبدأ التفريق الذاتي" الذي يخصّه، من حيث إنّه ليس شيئاً آخر، متى تؤمّل، سوى «الشعور بالحاجة الخاصة بالعقل» بعامة. راجع: E. Kant, «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?», in: *Œuvres Philosophiques* *II* (Paris, Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1985) pp. 531 - 533.

المتفلسف اليوم أن يتفادى المناظرة معهم. إنّ هوسرل و هيدغر حلاّن متوازيان وإنْ كانا متباينين لأزمة واحدة هي أزمة مشروعية خطّة الحداثة نفسها التي تمّ إرساؤها منذ القرن السابع عشر. ولكن في حين أنّ هوسرل[٥١] قد ظلّ يراهن على براديغم الوعي لمعالجة تلك الأزمة، بحيث إنّ "أزمة العلوم الأوروبية" لا تعالج إلاّ بقدر ما نعيدها إلى الأساس المتعالي الذي تاهت عنه، فإنّ هيدغر قد حرص على الربط بين أزمة مشروع الحداثة وبين تأسيسه الميتافيزيقي على مبدأ الذاتية[٥٢]. غير أنّ ما يهمّنا نحن هنا هو أنّهما متّفقان اتّفاقاً جوهرياً على أنّ الحداثة مشكل "أوروبي"، وأنّ علاجها لا يمكن أن يتمّ إلاّ داخل التراث "الغربي" فحسب. إنّهما من حيث فلسفة التاريخ ينخرطان في تقليد واحد هو معالجة أزمة الحداثة بواسطة ضرب من "الوطن" patrie الفلسفي الذي يؤدي فيه إغريق مجازيون دوراً استراتيجياً[٥٣].

نحن نفترض أنّه يمكن التفكير في حداثة "غير غربية" انطلاقاً من معطيين حاسمين: **أوّلهما** أنّ تطوّرات لاحقة للفلسفة المعاصرة (أعمال ليوتار وهابرماس و رورتي خاصة) قد بيّنت أنّ انزياحاً خطيراً قد وقع في تاريخ الحداثة تمثّل في تشكّل "وضعية ما بعد الحديثة" لا يمكن للمتفلسف أن يتجاهلها؛ **وثانيهما** أنّ تقليد "نقد الحداثة" الذي امتدّ من نيتشه إلى فوكو، لم يعد الأفق الوجيه للفلسفة اليوم، ومن ثمة فإنّ محاولة حلّ أزمة العلم الأوروبي بواسطة "وطن" أصلي هو يونان الفلسفية، لم يعد رهاناً فعّالاً أي قادراً على مساعدتنا على احتمال الصعوبات الجديدة التي تفرضها المسألة العملية في المجتمعات ما بعد الصناعية.

ومن أجل أنّنا "نحن" ثقافية محدّدة، أي لكوننا نحاول أن نفكّر في نطاق أفق روحي معطى سلفاً هو **الإسلام**، فإنّ علينا أن نمتحن معنى "الإسلامي" بوصفه نمطاً من جملة أنماط أخرى ممّا هو "غير غربي". ليس **الإسلامي** اليوم عقيدة أو ملة أو مذهباً كلامياً أو دعوة سياسية، بل هو هيئة طريفة من "اللاّغربي" بعامة. إنّ "النحن" العيانية التي بحوزتنا راهناً لا تظهر للعالم الحالي إلاّ بوصفها نمطاً مخصوصاً من **مغايرة** الغرب أو من "اللاّغربية" non-occidentalité بعامة؛ ولذلك نحن مدعوون إلى التفكير في هذه اللاّغربية بوصفها جزءاً طريفاً من ماهيتنا الحالية، وليس مجرّد عبارة سالبة عن أنفسنا. إنّ هذا العنصر الإسلامي الذي نتحرّك فيه بوصفه سياقاً روحياً، أي بوصفه نمطاً بدائياً من

(٥١) راجع: E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Fr. de G. Granel (Paris, Gallimard, 1989).

(٥٢) راجع: M. Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», in: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par W. Brokmeier (Paris, Gallimard / coll. Tel, 1962) pp. 99-146.

(٥٣) راجع: M. Heidegger, «Hegel et les Grecs». Trad. de l'allemand par J. Beaufret et D. Janicaud, in: *Questions I et II* (Paris, Gallimard /coll. Tel, 1968) pp. 351 - 374.

الفهم السابق لأنفسنا، ليس "تراثاً" علينا أن نقرأه بشكل جديد، بل هو **واقعة** حديثة يشاركنا العالم الحالي في احتمالها ولكن أيضاً في رسم دلالتها. إنّ العنصر الإسلامي قدرٌ ما يزال يأتينا من المستقبل، ويضطرنا لمعاودته على نحو ليس له من مخرج سوى بعض القرارات الأصيلة حول معنى أنفسنا.

إنّ علينا أن نسأل منذ الآن ومن دون أيّ مواراة: إلى أيّ مدى استطعنا أن نحصي مكاسب الحداثة فينا، أعني أن نؤرخ لها بشكل جذري؟ هل الحداثة مكسب نهائي لدينا؟ ليس لنا أن ننكر أنّ المسلمين في العالم الحالي قد عاشوا منذ قرنين تجربة **علمنة عنيفة**(٥٤) لم يستقرّ بعدُ لديهم فهم موجب وكلي لها؛ وأنّ ذلك من الناحية التاريخية قد جعلهم معاصرين، عنوة وبشكل طريف، لمولد السؤال الأوروبي عن معنى الحداثة، وبخاصة عن أسباب أزمتها. ربّ معاصرة ليست واقعة تاريخية عادية، بل هي تجربة فريدة تملك في نفسها دلالة خاصة. فما هي هذه الدلالة؟

يبدو أنّ هكذا دلالة لا تتوضّح إلاّ متى توفّرنا على مصطلح يجعل ارتباطنا "العياني" بالحداثة معبَّراً عنه بشكل صارم . نحن نعترف بأنّنا لسنا محدثين بالمعنى التقني لهذا المفهوم، سواء كما يعمل في لعبة اللغة التي يحترفها فلاسفة أوروبا منذ ديكارت أو الذي توفّره المعاينة السوسيولوجية. لكنّ ذلك لا يعني أنّنا في حلّ من واقعة الحداثة أو أنّنا لا نحتمل الحداثة بوصفها مشكلاً جوهرياً. لنقل نحن لسنا "محدثين" لكننا "حداثيون" : إنّ المحدث "**ذات**" حداثة، في حين أنّ الحداثي هو "**موضوع**" للحداثة ومحلّ عنيف لها. فنحن لئن لم نشارك في إرساء تعاليم ميتافيزيقا الذات الحديثة ولا في بناء نموذج الدولة الحقوقية الموازي لها، فإنّنا محتملون للحداثة بوصفها **مشكلاً**، وبالتحديد منذ أن تحوّلت من مشروع العقلانية الكبرى (القرن السابع عشر) أو برنامج التنوير (القرن الثامن عشر) إلى

---

(٥٤) يبدو أنّ انتقال العرب المعاصرين من نطاق الدولة الملية إلى الدولة العلمانية لم يكن أبداً ظاهرة طبيعية أي نتجت عن تاريخ داخلي للملة، بل كان انتقالاً عنيفاً وأداتياً، وذلك هو ما يفسّر في رأينا انزلاق المثقّفين العرب سواء في دهشة لاهوتية تريد إصلاح "التاريخ" بواسطة "التراث"، أو في دهشة استطيقية تريد النهضة بواسطة تاريخ ثقافة أخرى غازية. إنّ هذين النوعين من الدهشة قد أدّيا إلى ما يدعوه عزيز العظمة باسم "الرومانسية التاريخية" : التدخّل في مجرى التاريخ لتغيير مساره باسم نقد جذري لعقل "الملة" أو لعقل "الآخر" . ولكن هل أفلت عزيز العظمة نفسه من هذه "الرومانسية التاريخية" ، ما دام يقرّ أوّلاً بأنّ "قضية العلمانية" لم تُطرح «كقضية إلاّ من قِبل الإسلاميين»؛ وثانياً أنّ العلمانية التي يفكّر بها هي مضطرة لأنْ تكون "علمانية مناضلة"، لا سيما وأنّ هذا النضال يفترض أنّ العلمانية هي "اتّجاه تاريخي" أو هي "سياق" لا مرد له؟ عن تخريج تاريخي وسوسيولوجي وحقوقي لمسألة العَلمانية، راجع بخاصة: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** ، مرجع مذكور، صص ١٢٢ ـ ١٤٠، ٣١٢ ـ ٣١٩، ٣٣٤، ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

مشكل ما بعد التنوير (مولد العقل الأداتي في القرن التاسع عشر) وأزمة مشروعية الحداثة (النقد الجذري للعقل ـ الذات وظهور السؤال عمّا بعد الحداثة في القرن العشرين).

من أجل ذلك فإنّ كلّ فهم للحداثة بوصفها علامة حصرية على "الغرب" هو قائم على تصوّر أداتي و عدمي لهذه الحداثة. والحال أنّ الرهان الفلسفي الأكبر هو منذ الآن مدى قدرتنا على الفصل بين "الغرب" بوصفه ادّعاءً تاريخانياً historiciste و"الحداثة" بما هي مكسب مدني جذري للإنسانية الحالية. علينا أن نحترز من أن نكرّس ادّعاءات تاريخانية تجعل دورنا ملغى سلفاً، مثل أن نرفع فكرة "الهوية" ضدّ الحداثة فنكرّس ادّعاء "الغرب" بأنّ الحداثة شأن أوروبي ومن ثمة أنّ الثقافات "غير الغربية" هي بالضرورة ثقافات "غير حديثة". إنّ الرهان هو إنتاج وعي حداثوي يكون بمستطاعه اختراع احتمال كلّي لمشكل الحداثة على نحو "غير غربي" مقصود لذاته بوصفه مشروعاً إنسانياً موجباً. وإنّه في أفق هذا الرهان يجدر بنا أن نعيد طرح السؤال عن معنى "النحن" أو معنى "الهوية" الذي يهمّنا.

خاتمة: ما هي طبيعة العلاقة اليوم بين الهوية والحداثة؟

نحو بناء جديد لمفهوم "الوطن"

علينا أن نقرّ أخيراً بأنّ الحداثة هي الموضع الجديد للسؤال عن أيّ معنى للوطن. فالوطن لم يعد مشكلاً قومياً، بل قد صار، وربما بلا رجعة، مشكلاً "مدنياً": إنّ غرض الفلسفة هو منذ الآن إرساء استعمال مدني للوطن. نحن نتأوّل الحداثة بوصفها فنّاً مدنياً جديداً، فيه يتعلّم الإنسان لأوّل مرة أنّ حقوقه هي معنى الوطن الوحيد الذي ينبغي أن يدافع عنه. ولذلك فإنّ كلّ طرح لمشكل "الهوية" مدعوّ منذ الآن إلى التساؤل، قبل الطمع في أيّ إجابة جاهزة عنه، عن طبيعة الفهم الذي صارت تفرضه واقعة الحداثة على معنى الوطن.

إنّ السؤال عن الحداثة ربما كان في أصله مشكلاً استطيقياً كان بودلير قد حصّل فضل السبق إلى استبصاره كما ينبّهنا إلى ذلك هابرماس[٥٥]، لكنّه اليوم قد تحوّل إلى قلق فلسفي حادّ وشامل ممّا آل إليه النقد الجذري للعقل من تضحية خطيرة بما حقّقته حداثة التنوير من مكاسب مدنية. كذلك ربّما كانت الحداثة مجرّد حقبة يمكن أن نؤرّخ لها ونكشف عمّا تسكت عنه، كما حاول فوكو[٥٦] أن يفعل، لكنّها اليوم قد صارت مقاماً مدنياً كلياً للإنسان هو في قراره معنى مستحدث من الوطن ومن الانتماء.

---

(٥٥) راجع: .J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 10 - 13, 117

(٥٦) راجع: .M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., pp. 535 sqq

من أجل ذلك فإنّ مشكل "الهوية" اليوم قد صار يرتبط بمعنى مستحدث من الوطن تؤدي فيه مسألة الحداثة دوراً خطيراً. إنّ الانتماء إلى الحداثة طريقة غير مسبوقة في احتمال معنى الوطن، وذلك أنّه ليس انتماءً اضطرارياً إلى ملة أو قومية أو طائفة. إنّ الدولة الحديثة هي دولة / أمة، أي قامت على ادّعاء قومي جاء يعوّض أفق الملة بلا رجعة(٥٧). غير أنّ هذه الدولة / الأمة لا تفعل في كل مرة سوى تشكيل استعمال عمومي للوطن. إنّ الوطن هو في كل مرة "نحن" روحية بلا دين. إنّ الوطن مكسب رومانسي انبثق عن نمط طريف في تملّك براديغم الوعي الذي اخترعته ميتافيزيقا الحداثة؛ غير أنّ الدولة / الأمة لا تستطيع أن تعمل من دون أن تحوّل هذا المكسب الرومانسي إلى أداة عمومية للسلطة. كيف نحرّر معنى الوطن من الدولة / الأمة؟ كيف نبني شروطاً جديدة للانتماء لا يكون لها من أساس سوى الالتزام المدني الجذري بإنسانية الإنسان؟

إنّ الوطن لا يتقوم بلغة دون أخرى، ولا بعرق يفصل أو بدين يفرّق؛ بل فقط بإمكانية العصر الذي بحوزتنا، وهذه الإمكانية تأخذ اليوم شكل الحداثة. إنّ الحداثة هي اليوم شكل الوطن لمن يفكّر. ونحن نفترض أنّ كلّ الثقافات التقليدية، أي التي ما تزال تتّخذ من الملة موضعها الخاص، هي ثقافات "هوية"؛ وحدها الحداثة هي موضع للوطن. إنّ الحداثة "عصر" للوطن بعد انحسار كل تقاليد "الهوية". ولذلك فإنّ المعنى الوحيد اليوم للهوية هو التوجّه في العصر بوصفه النمط الجديد أو المتبقي من الوطن.

بيد أنّه من أجل أنّ كل هوية هي في عيانيتها factualité "هوية سردية"(٥٨)، أي تقوم على طريقة معيّنة في حكاية أنفسنا، ومن ثمة على طريقة معيّنة في احتمال زمانيتنا، فإنّ علينا أن نحوّل فهمنا للحداثة إلى قصّة جذرية حول أنفسنا. إنّنا لم نعد نستطيع أن نزعم ـ من دون أن نؤسّس ذلك على دعوى كلامية فقدت اليوم الوضعية التأويلية التي تمدّها بالصلاحية التي من شأنها ـ أنّ إجابتنا عن سؤال «من نحن؟»، أي إجابة الملّة، هي أفضل الإجابات وأنّ ما عداها خاطىء. وذلك ليس فقط لأنّه ضمن ميدان الهوية لا معنى لما هو خاطىء، وأنّه ليس ثمّة "نحن" خاطئة، بل تحديداً لأنّ الملّة لم تعد تمثّل، من الناحية التاريخية، أفق التفكير في أنفسنا.

إنّ ما يجدر بنا هو بناء مفهوم مدني للوطن، مدني على نحو جذري. فحينئذ فقط يكون الانتقال من الوطن إلى المواطنة حلاً تاريخياً كلياً universel(٥٩)، وإنّه بذلك فقط قد

---

(٥٧) راجع: F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal / Jenseites von Gut und Böse*, op. cit., Huitième partie: Peuples et patries, pp. 303 - 345.

(٥٨) راجع: P. Ricoeur, *Soi - même comme un autre*, op. cit., pp. 137 sqq.

(٥٩) إنّه إذا كان "الدين" أو "العرق" سياقاً ثقافياً لا مردّ له فإنّه يمكن للمتفلسف مع ذلك أن يقترح، كضرب من "الأخلاق المؤقّتة"، حسب عبارة ديكارت الشهيرة، نحواً من الاستعمال العمومي الأدنى =

يتوفّر سياق روحي يكون فيه التواشج بين "هُويتنا" ipséité، من حيث نحن ذوات مشاركة في الكلي الإنساني، و بين "هَويتنا" identité، من جهة ما نحن بعدُ وبشكل عياني factuel نتحرّك سلفاً ضمن "جماعة" communauté تاريخية تفرض علينا حدّاً معيّناً من "التضامن" solidarité الإتيقي.

هل هذا النحو من الانتقال من الوطن إلى المواطنة ممكن اليوم؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن ندّعي التوفّر على إيضاح أصيل لذلك السياق الروحي؟ ذلك مدعاة إلى بحث آخر.

= لهذا السياق. ليس الوطن، من حيث الواقع، سوى نمط من "الميثاق" pacte الاجتماعي؛ إنّه ليس معطى سحرياً أو طبيعياً بل هو سياق إتيقي أساساً. ولذلك، كما يقول روسو، فإنّ «الحقّ الذي يعطيه الميثاق الاجتماعي للحاكم على محكوميه لا يتجاوز حدود المصلحة العامة». أمّا من حيث التفكير في معنى "الدين" بما هو ضرب من "الوطن" الروحي وليس المدني، فإنّ كانط قد أشار إلى أنّ الحل الفلسفي، أي الإتيقي، هو أنّه لا يمكن الإقرار بالدين إلاّ «في حدود مجرّد العقل»، وذلك يعني عنده: ضمن استعمال أخلاقي للعقل. إنّ الأساس الوحيد لمعنى الدين هو مفهوم الإنسان بما هو موجود عاقل وحرّ بشكل جذري، ولذلك فالدين لا يصبح معنى كلياً إلاّ إذا ما ترجم في معنى أخلاقي. أمّا ما عدا ذلك فهو مشكل غير كوني بل خاص بأفق ملة مغلقة على متنها الخاص، ومن ثمّ غير قادرة على التشريع الروحي للإنسانية جمعاء. وإنّ الحداثة من جهة ما هي مقام غير ديني ولا قومي بل مدني للإنسانية الحالية جمعاء، هي ما يمكن أن تساعدنا على بناء معنى مدني للوطن لا يكون فيه للدين أو للعرق غير دور أخلاقي.

راجع: J. -J. Rousseau, *Du Contrat social* (Paris, Editions du Seuil, 1977) Liv. IV, ch. 8, «De la religion civile», pp. 301 - 313; E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison.* Traduit de l'allemand par Alexis Philonenko, in: *Œuvres philosophiques III* (Paris, Gallimard / Bibliothèque de la Pléiade,.1986) pp. 15 - 28.

الفصل الثالث

ما هو الإرهاب؟

الهوية العدمية التاريخية

□ «إن الطريق الذي ينحدر إلى الأصول، يؤدي في كل مكان إلى البربرية».

نيتشه، **الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق**، الفقرة ١

□ «إنّ المجرم لا يمكن أن يُحاكم بشكل عادل إلاّ لأنّه طرف في الحق **المُجمَع عليه** consensus juris؛ وحتى الشريعة الإلهية المنزّلة لا يمكن أن تكون سارية المفعول بين الناس إلاّ متى استمعوا لها وبها كانوا يرتضون».

حنّا أرندت، في **أصول الكلّيانية**، ج٣، الفصل ٤

I ـ تقديم

١ ـ في إمكانية التفكير:

في كل مرّة ينبغي على الفيلسوف أن يُعيِّن على نحو جذري ليس فقط المهمّة العامة التي تحرّكه، وإنما ما يجعل هذه المهمّة مطلباً «صحيّاً» أو «بيئيّاً»: إنّ بيئةً ما هي التي تدفعنا إلى التفلسف، أعني أنّ فزعاً ما من الانقراض هو الذي يجعل فلسفةً ما ممكنة. ولكن ما الذي يشدّ إمكانيّة «البيئة» الرّوحيّة للتّفكير عندنا؟ ما الذي يرهن «صحّة» المستقبل الذي نفكّر على حدوده؟ إنّه «الإرهاب» (!). فإنّما الإرهاب هو الأثر الذي يتولّد عن خطر الانقراض الذي يهدّد بيئة روحيّة ما من الداخل. ولذلك فبين الفلسفة والإرهاب صلة مربكة: إنهما مرتبطان للتوّ بالبيئة التي تجعل ضرباً ما من الإرهاب الجذري، أي ضرباً ما من العدميّة، حاجة تاريخية. ونحن لم نفكّر قطّ بهذا الإرهاب لأنّنا نتقن دائماً لعبة الفلسفة التي تقبع خارج الإمكان الأصلي للإرهاب[1]. ولكن إلى متى؟ ماذا سنعلّم أطفالنا عن

(١) إن قراءة التراث لا تزال إلى اليوم مشروعاً أساسيّاً لجزء كبير من المشتغلين بالفلسفة من العرب الحاليين (!). وليس حصر الفلسفة في خانة "القراءة" و"النصوص" صدفةً، بل هو صادر عن اعتقادٍ عاميّ بإمكانيّة تأسيس وجودنا التاريخي المقبل على «النصوص». والحال أنّ الإنسانية الحالية لم تعدْ ترى إلى =

الإرهاب الأصلي هذا؟ وبخاصة في أفق التفكير الذي توفّره دولة «حديثة» تكاد تستلف من الإرهاب علّة وجودها.

ونحن نذكر أن الفلسفة اليوم قد أفاقت من سُبات الأحزاب التي تفكّر بدلاً من الشعوب؛ فقد صارت تعرف أن كلّ حزب هو أداة لصنع حياة يوميّة بلا دولة، أي بلا مستقبل. فمنذ قرن ونحن نُراهن على هذه الآلة السّاخرة التي تعرف أنها مشتقّة من إمكانيّة تاريخيّة حمقاء. ولذلك كلّما تختم دولة ما إمكانيّة الحمق التي قامت عليها تسقط. ولكن ما الإرهاب عندئذٍ؟ إنه حمق تاريخي مشتقّ من الأفق الخاص بضربٍ ما من "الدولة" الحديثة، تلك التي تكمن أصالتها في حاجتها إلى بناء صداقة أساسية مع العنف. ولذلك فطالما نحن نفكّر في أفقها، لن نفلح في أيّ ردٍّ جذري على الإرهاب.

ولكن ما الحاجة إلى الفلسفة؟ إنها ضربٌ من التفكير في إمكانية الخروج من ربقة الدول الفارغة من المستقبل، كخطوة أولى لارتسام بيئة للعالم لا يكون فيها الإرهاب حاجةً تاريخيةً. هل يعني ذلك التدرّب على التّفكير بلا دولة أو خارجها؟[٢]

إنما نعني بذلك فقط أننا لم نفهم بعد طبيعة الحاجة التي تدفعنا إلى التفكير طالما نحن نفكّر سلفاً داخل إمكان دولة ما. إن الدولة لا توجد إلاّ لكي نفكّر خارج خطتها أو على حدودها. ولكن من يستطيع أن يفي بهذا الشرط عندما يتعلّق الأمر بالتفكير بالإرهاب؟ فإنّما التفكير عندئذٍ تنّين نائم. فمن يجرؤ على إيقاظ تنّين نائم في أحضانه الرقيقة بالحداثة؟

وخطأ الدول أنها تحرص دائماً على أن تظلّ وصيّة على كلّ محاولة لوضع الإرهاب موضع المفكّر فيه[٣]. ولذلك فإن الإرهاب لا ينقلب إلى قوّة تاريخية إلا بقدر ما تساعده الدول على ذلك. غير أن خطره الجذري لا يمسّ الدول، بل هذا الرهط من البشر الذين نذروا أنفسهم لتصريف معنى العالم بما هو البيئة الوحيدة للإنسان. ولذلك أيضاً ظل ظهور

= النصوص بوصفها أدوات حاسمة للتأسيس الروحي لحضارة ما. كيف التفلسف في عصرٍ بلا نصوص مؤسِّسَة؟ ذلك ما تغفل عنه مشاريع قراءة التراث التي بلغت مع الجابري نهايتها. قارن: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤، صص٤٤ وما بعدها، وخاصةً الفصل الثالث، ص ص ٥٦ وما بعدها؛ عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠)، صص٣٠ ـ ٤٠.

(٢) يقول نيتشه: «إنه حيث تنتهي الدولة يبدأ الإنسان» (!). انظر: F. Nietzche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. de Georges Arthur Goldschmidt, (Paris, Librairie Générale Française, 1983), «De la nouvelle idole», p. 66.

(٣) يقول هوبز: «إنه لحقٌّ ملازم للسيادة أن تكون حَكَماً على الآراء والمذاهب التي تكون مضرّة أو مفيدة للسلم، ومن ثمّة أن تقرّر ما يُمكن السماح به (في أي حالة وضمن أيّ حدود) عندما يتعلّق الأمر بمخاطبة الجمهور، ومَنْ عليه أن يفحص عن الكتب كلّها قبل أن يلقي بها إلى النشر». انظر: Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. fr. de Fr. Tricaud, (Paris, Sirey, 3è tirage, 1983), ch. XVIII, p. 18.

العلماء عندنا، مثل ظهور الشعراء الجذريين والمفكّرين الدهريين، إمكاناً فقط لا يزال أعزل وضعيفاً ومتعسّراً بعدُ[٤].

٢ ـ الفلسفة والإرهاب:

ليس هذا عنواناً بسيطاً بل هو بؤرة ينحدر إليها الفكر كما ينحدر إلى معقل خاص به، ربما كان بيئة مفضّلة لأجيال عديدة من المفكّرين. إذ ماذا يُمكن أن يقترح المتفلسفة على أنفسهم أفضل من الانكباب على عصرهم الداخلي[٥]. إنه داخلي لأنّه بوّابة نظر يفرضها جيل متوغّر على كل الأجيال القادمة. أجل، إن هذا الأمر مشكلة "جيل" بعينه، ولذلك فالتّفكير فيه حاجة تاريخية، وليس بنية قديمة في عقولنا. غير أنّ الأمر جلل. وذلك لأنه يتعلّق بجيل رفعته علاقته بعصره إلى طور معياري شديد الخطورة، فانقلب إلى ضربٍ من المشرّع "العنيف" لإمكانية تاريخية لم تتوضّح للفكر بعد.

وليس على الفلسفة أن تنخرط في أي علاقة جذرية مع الإرهاب، لكنها غير مخيّرة أبداً في الإقامة خارج حدوده. فإنّ الإرهاب أكثر من ظاهرة قد يبسط العقل هذه الوسيلة أو تلك لحصرها واستقرائها؛ إنه "مشروع" فظيع لبعضٍ من جيل يصرّ على أنّه معيار لكل الأجيال "القادمة".

قد يقول قائل: إن الإرهاب ظاهرة ثابتة في تاريخ السياسة عندنا، فقد ظلت "الفتنة" شبحاً داخلياً في مخيالنا منذ قرون[٦]. أجل "الفتنة" وليس الإرهاب. فإنّ الفتنة مقولة خاصة بضربٍ معيّن من السياسة يقترن بمقولة أساسية هي "السُنّة". فحيثما تكون هناك "سُنّة" مستقرّة لدى أهلها ترتّب الشأن السياسي وتدبّر خططه الخاصة، يكون كل ما يحدث ضدّها فتنة. وبهذا المعنى ظل تاريخنا السياسي وغير السياسي مهيكلاً من الداخل بمقولتي "الفتنة" و"السُنّة".

---

(٤) إن «محاكمة» العلماء والمفكّرين ظاهرة عرفتها كل الحضارات، لكن الإصرار على التمادي فيها بعد أن أقلعت عنها الإنسانية الحديثة هو ما هو فظيع، إذ يجعل عملية البحث عن الحقيقة مشوبة بهالة من التأثيم؛ ربّ تأثيم يدلّ دلالة قاطعة على أنّ نظام الخطاب لا يزال يعاني عندنا من رواسب لاهوتية لا يبدو أنّه على وشك التخلّص منها. انظر كمثال عن محاكمة «العلماء»: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٨٨، وبخاصة ملحق وثائق المحاكمة، صص١٢٥ ـ ١٧٩. وعن مثل هذه الظاهرة في التراث الإسلامي انظر: Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, (Paris, Albin Michel, 1996).

(٥) يقول هيغل: «**إنما شأن الفلسفة أن تكون عصرها مدركاً في الفكر**». انظر: *Hegel Werke in Zwanzig Bänden*, 7- Grundlinien der Philosophie des Rechts, (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlarg, 1970), p. 26.

(٦) عن مفهوم "الفتنة"، انظر بخاصة: هشام جعيط، **الفتنة ـ جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١).

أمّا الإرهاب فإنّه شأن جديد تماماً. وكي يكتمل نصاب التفكير في ماهيته إنما ينبغي أن نميّز ههنا بين "الإرهاب" و"العنف" بخاصة. وذلك أن الدمار الذي يخلقه ويخلّفه الإرهاب ليس عنفاً أو مفعول عنف بالمعنى الاصطلاحي لهذا اللفظ(٧). فإن العنف مقولة حقوقية؛ إنه مفكَّر فيه داخل التصوّر الحديث للدولة بوصفها مهيكلة كأنها "محكمة" لا بدّ من الفصل البيّن فيها ما بين القانوني وغير القانوني(٨). أجل إن الدولة "الحديثة" لدى العرب اليوم تُمارس "العنف الشرعي"(٩)، وتقتات بعض مشروعيتها منه. لكنها لا تمارس إرهاباً لأنّ الإرهاب لا يستمدّ من الحق الوضعي شرعيّته الخاصة. فما هو الإرهاب إذن؟ إنه ضربٌ من الدمار الذي يصرّفه رهط من الناس باسم حق لا علاقة له من حيث طبيعته لا بالدولة الحديثة ولا حتى بالدولة الوسيطة. إنه ليس عنفاً ولا فتنة، بل هو "ممارسة" من نوع جديد تحارب الدولة الحديثة ولكن على أرضيتها التاريخية عينها (!).

---

(٧) "العنف" في العربية ضدّ "الرفق"، وهو وارد في الحديث وفي الشعر بهذا المعنى. وهو يعني أيضاً معنى الجهل واللوم والابتداء. غير أنّه بالمعنى الأول إنما صار مقابلاً عند العرب المحدثين لما تفيده لفظة Violence في الفرنسية أو الإنكليزية أو Gewalt في الألمانية من المعنى الحقوقي الحديث. وفي الحقيقة، فإن معنى "العنف" في العربية قريب من معنى Violentia في اللاّتينية التي تعني الغلظة والقوّة الشديدة، وهي مشتقّة من vis أي القوّة الفيزيائية أو كميّة ووفرة شيء ما، وهو معنى على صلة بلفظة βια في اليونانية أي القوّة الحيّة. ذلك أن العربية تقول «عنفوان كلّ شيء أوّله وقد غلب على النبات والشباب»، كما جاء في لسان العرب. أمّا عن المعنى الحقوقي، فإن العنف يرتبط بشكل عضوي باستعمال قوّة يكون لها مفعول سلطوي يفتقر في الوقت نفسه إلى ما يبرّره، إنّه في كلّ مرّة اعتداء على إرادة أو حريّة أو حقّ أو قانون ما. ولذلك ليس من معنى للعنف إلاّ في نطاق حقوقيّ ما لا خارجه. إن تاريخ العنف إنما بدأ مع تاريخ الدولة الحقوقية بوصفه إحدى أدواتها الأساسية. انظر وقارن: Th. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., ch. XIII, p. 126; ch. XXVII, pp. 313-314; Hegel, *Principes de la philosohpie du droit*, trad. R. Derathé, (Paris, Vrin, 1982), pp. 90-104؛ حنّة أرندت، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، (بيروت، دار الساقي ١٩٩٢)، صص٦ و٣٢ وما بعدها، وص٣٨ وما بعدها؛ *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993, pp. 643-647; Y. Michaud, *La Violence*, (Paris, P.U.F., 1986); «Violence», in *Encyclopedia Universalis*, vol. 18, Paris, 1985, pp. 914-920؛ ابن منظور، **لسان العرب المحيط** (بيروت، دار الجيل/ دار لسان العرب، ١٩٨٨)، المجلّد الرابع، ص٩٠٣.

(٨) يعيّن كانط مولد الدولة ببداية الفصل بين "حالة حقوقية" و"حالة لاحقوقية"، وهذا الفصل هو نفسه الذي ينبغي أن يفصل بين ما يمكن أن يسمّى "حالة الطبيعة" و"حالة الاجتماع"، وليس ذلك فصلاً تاريخياً بل هو صادر عن تدبير عقلي لحقيقة الدولة نفسها. انظر: E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, in: *Œuvres philosophiques III*, (Paris, Gallimard, 1986), pp. 41-42.

(٩) بحسب عبارة مشهورة لماكس ڤيبر انظر: M. Weber, *Le Savant et le politique*, (Paris, Plon, coll. 10/18, 1959), p. 101.

إن هذا التعريف مؤقّت وإشكالي في آن وبوجه. ذلك أن الإرهاب لا يُمكن أن يظهر للدولة الحديثة إلاّ بوصفه "عنفاً" أو حالة قصوى من العنف: إنها لا يمكن أن تنظر إليه إلاّ من بوّابة حقوقية مغلقة على معياريتها الخاصة. ولذلك بالذات هي غير قادرة في كل مرّة على بناء علاقة موجبة معه.

ولكن هل يمكن للفلسفة أن تفلح حيث فشلت الدولة؟ ليس على الفيلسوف من حرج إلاّ الفكر فإنّه لا بدّ منه، وإلاّ صار فيلسوفاً بهرجاً فحسب. ونحن نفترض أن مهمّة الفيلسوف اليوم قد صارت قابلة للارتسام كالتالي: إن علينا أن نكفّ عن التفكير في ماهية الإرهاب كما يفعل التناول الحقوقي الذي قامت عليه الدولة الحديثة. إن علينا أن نقف على حدود ذلك التناول حتى يصبح ممكناً الإبصار بالموضع الذي تصدر منه الحاجة التاريخية إلى الإرهاب في التاريخ الروحي الحالي الذي يخصّنا.

II ـ الإرهاب والعنف

١ ـ الإرهاب في أفق إشكالية الحق والعنف:

«ما هو الإرهاب؟». يبدو أن هذا الاستفهام لم يصبح فلسفياً بعدُ[١٠]. وإن غرضنا في هذا الفصل هو أن نبحث فيما إذا كان الإرهاب اسماً آخر للعنف أم أنّه مسألة مستقلّة بذاتها لها خطورتها ومن ثمّة وجاهتها الخاصة. بيد أنّنا لن نفعل ذلك هنا بعامة، بل من زاوية التناول الفلسفي لهذا الشأن اللاّفلسفي الذي يفرض على المتفلسفة، رغم ذلك، راهنيّة محرجة. ما هو الفرق بين العنف والإرهاب؟ إن هذا السؤال سيؤدّي في بحثنا هذا دور خيطٍ هادٍ قد يُمكّننا من ارتسام الخطة الداخلية لهذا الإشكال، ومن ثمّة على تبيُّن التوجّه النظري الذي من شأنه أن يُساعد الباحث المتفلسف على معالجته.

بيد أنّه وبسبب من أن العنف مفهومٌ لا ينفكّ منذ أوّل أمره مقترناً بعُدّة مفهومية خاصة ـ كان فلاسفة الحق الطبيعي قد انكبّوا على تفصيلها وبلورتها إبّان تكوّن العصر الحديث نفسه، كعصر سياسي "حقوقي" في طبيعته وفي طرحه للمسألة المدنية بعامّة ـ فإنّه لا مندوحة من الإدلاء بجملة من الملاحظات الأوّلية، متعلّقة بعلاقة العنف بتلك المفهومات، وهي بخاصة: الحق والقانون والسلطة والقوّة، حتى يتسنّى لنا بعد ذلك الظفر بالأفق الذي يُصبح عنده الإشكال الذي نقصد إلى إيضاحه منظوراً.

أ ـ فيما يتعلّق بالاقتران بين العنف والحق: فإنّه يبدو أن هذا الاقتران إنما هو بمعنى ما مصطنع، وبعامّة هو مظهرٌ لم يعرفه التقليد الفلسفي. فقد يرتبط الحق jus بالقانون lex كما

---

(١٠) وحسب حنّة أرندت فإن العنف نفسه نادراً ما كان موضع دراسة (أ). انظر: حنّة أرندت، في العنف، مرجع مذكور، ص١٠.

في أدبيات اللاّتين وأصحاب الحقّ الطبيعي[11]، أو بالواجب Pflicht مثلما يفعل المحدثون منذ كانط[12]، أو بالقوّة كما لدى روسو[13]، أو بالطبيعة مثلما يفعل سبينوزا[14]. . أمّا أن يدخل الحق في علاقة جوهرية مع العنف، فهذا ممّا يدفع بالمتفلسف إلى التحفّظ والحيرة معاً.

ب ـ **فيما يتعلّق بالعنف بما هو كذلك**: فإنّنا لا نعثر في النصوص الفلسفيّة الكلاسيكيّة من أفلاطون إلى ابن خلدون على بناء حقوقي مقصود لمعنى العنف بوصفه مفهوماً مستقلاً قائماً بنفسه. وإن كان ذلك لا يمنع من التباس معنى العنف بمعانٍ، إذا كانت لم تنطوِ على مضمونه الأخصّ، فإنما هي قد تؤدي الدور الإشكالي الذي هو من شأنه. ونحن نذكر خاصة معنى الحرب Polemos والفتنة Stasis، وعموماً كل ما يؤذن بخراب الدول، كما ينكشف ذلك في **جمهوريّة** أفلاطون[15]، أو في **سياسة** أرسطو[16]، أو في **مدينة** الفارابي[17]، أو في **مقدمة** ابن خلدون[18].

ج ـ **فيما يتعلّق بالحق بما هو كذلك**: فلا بدّ أن ننتبه إلى أنّ الحقّ لم يكن في الواقع المفهوم الأوّل في هذا الإطار، بل إنه كان مسبوقاً دوماً بمفهومات أشدّ تأسيساً منه، وذلك منذ فجر التقليد الأفلاطوني: وإنها بخاصة مفهومات "القانون" و"الحكم" و"المدينة" نفسها. وهذا يعني أن الحق نفسه بمعناه الحديث هو بوجه ما اكتشاف متأخّر. ونحن يُمكن أن نعيّن كتاب **التّنين** *Leviathan* لهوبز (١٦٥١) بوصفه أوّل نصّ أساسي ينطوي على بلورة حاسمة للمعنى الحديث للحق؛ وهي حاسمة من حيث إنها استطاعت بناء

---

(١١) انظر: Th. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., ch. XIV, p. 128؛ إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز، فيلسوف العقلانية** (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٥)، صص٣٣٣ ـ ٣٤٢.

(١٢) راجع: E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., I - Division de la doctrine du droit, pp. 489-493.

(١٣) J. J. Rouseau, *Du contrat social*, (Paris, 1977), liv. I, ch. 3- «Du droit du plus fort», pp. 175-176.

(١٤) راجع: B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, traduit et annoté par Madelaine Francès, (Paris, Gallimard, Coll. Folio-Essais, 1994), ch. XVI, pp. 235-250. وبالعربية: سبينوزا، **رسالة في اللاّهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨١)، الفصل السادس عشر، صص ٣٧٧ ـ ٣٨٨.

(١٥) راجع: Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, (Paris, Flammarion, 1966), 373 e; 466e sqq (Polemons), 545 d (stasis).

(١٦) راجع: Aristote, *Les politiques*, Traduction inédite par Pierre Pellegrin, (Paris, Flammarion, 1990), II, 4, 6; IV, 11, 12, VI, 6-7, VI, 4, 17 (stasis). Et I, 8, 12; VI, 13, 9; VII, 14, 12-13 (Polemos).

(١٧) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت، دار المشرق، ١٩٧٠)، صص ١٣٢ و١٥٤ و١٦٤.

(١٨) قارن: ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت، دار الكتاب اللبناني/ مكتبة المدرسة، نقلاً عن طبعة ١٩٦٠)، الباب الثالث، الفصل ٣٧، والباب الرابع، الفصل ١٩.

الإشكالية التي توفّر لهذا المفهوم دوراً جوهرياً في ترتيب ماهية الدولة بإطلاق[١٩]. ولكن، وهذا ما يهمّنا هنا، من أجل أنه إنما في هذا الإطار الحقوقي بالذات قد تكوّن الرسم الأوّلي للمعنى الحديث للعنف أيضاً.

ونحن علينا أن نضع في الحُسبان الفرق الأكيد بين العنف بوصفه موضوعة سوسيولوجيّة عامّة، وبين مفهوم العنف الذي يقترن بمسألة الدولة اقتراناً أساسياً[٢٠]. فالعنف ليس مجرّد ظاهرة تؤدي إلى إحداث خلل في البنى التي تنظّم مجتمعاً ما، ممّا ينجرّ عنه تهديد نظام الحقوق والواجبات التي يتوفّر عليها الأفراد طالما هم ينتمون إلى شرعية قائمة. فهذا العنف هو "اللاّمجتمع"، وهو يرادف المعنى التامّ للحرب.

والسياسي لا ينظر إلى العنف من هذه الزاوية، أي بوصفه ما يضادّ الاجتماع، بل هو يصرّف العنف بوصفه مسألة يمكن دائماً استعمالها استعمالاً عمومياً تتغيّر طبيعته بحسب لعبة السلطة[٢١]. فالعنف ليس خللاً مطلقاً، بل هو وسيلة تنفيذ ضربٍ محدّدٍ من السلطة.

ولذلك، ومن حيث إن غاية الدولة هي السلطة، فإن منزلة العنف هي منزلة الوسيلة[٢٢]. ومن حيث هي تستعمل العنف، إنما هي تقيم معه علاقة موجبة. فالعنف يكفّ في أفق الدولة الحقوقية عن أن يكون ظاهرة متوحّشة، ليشير إلى موضع من المواضع الشرعية لاستعمال السلطة على نحو عمومي.

وكما أنّه لا وجود لدولةٍ متسلطةٍ بدون التوفّر على قوّة بحجمها، فإن القوّة هي بذلك شرط إمكان السلطة. فبواسطة القوّة تصبح سلطة ما قادرة على إنتاج الأثر الذي يخصّها. ولكن ما الفرق بين السلطة القوية والعنف؟[٢٣]. إن السلطة مفعول خارجي مثل العنف، إلاّ أن الفرق بينهما كبير: ففي حين أن العنف إنما هو استعمال مادّي للقوّة، نجد أن السلطة إنما هي بمثابة استعمال رمزي لها، ولذلك فالصراع بين من يملك السلطة ومن يملك العنف إنما هو صراعٌ قوي لكنه يقوم على خطتين متباينتين لاستعمالها.

هنا يدخل مفهوم "الحق": من له الحق في استعمال القوّة؟ إن الإجابة عن هكذا

---

(١٩) راجع: *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie de droit*, op. cit., pp. 190 sqq.

(٢٠) عن المعنى السوسيولوجي للعنف انظر: ريمون بودون وفرنسوا بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حدّاد، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، صص٣٩٤ ـ ٤٠٢.

(٢١) لقد بيّن فوكو بشكل حاسم طبيعة التحوّل الذي أصاب عملية السلطة مع مجيء الدولة الحديثة بما هي بالأساس دولة مراقبة. ولذلك، فإنّ طبيعة العنف قد صارت مرتبطة بهذا الطابع الجديد للسلطة: إنه لم يعد عنفاً عمودياً وصريحاً وخارجيّاً بل هو مبثوث في عملية المراقبة العمومية للأفراد. انظر: M. Foucault, *Surveiller et punir*, (Paris, Gallimard, 1975), Partie III, ch. 3: Panoptisme.

(٢٢) حنّة أرندت، **في العنف**، م.س.، ص٦.

(٢٣) المرجع نفسه، صص٣٢ ـ ٣٣.

سؤال إنما هي إجابتان لزوماً: إجابة السلطة وإجابة اللاّسلطة، أي العنف. فالعنف إنما هو إحدى إجابتين عن السؤال الذي يتعلّق بطبيعة استعمال القوّة. لكنه أيضاً هو إحدى علاقتين مع مفهوم الحق. والإحداثية واضحة: إما التفكير بثنائية الحقّ والسلطة أو بثنائية الحق والعنف. ولكن ما شأن "الإرهاب» في كل ذلك؟ يبدو أن ثمّة غشاوة حقوقية قاهرة لا تزال تحكم طريقتنا في النظر، وللتوّ تمنع الأفق الفلسفي من ارتسام الإمكانية الوجيهة للبصر بهذا الإشكال العسير ترويضه على الفكر، ما لم يقصد إلى مساءلته قصداً مخصوصاً. وإن علينا أن نشرع أوّلاً بتشخيص تلك الغشاوة الحقوقية من حيث وجاهتها الخاصة، ولكن بخاصةٍ من حيث المصاعب المحايثة لها سلفاً، حتى نفرغ في طورٍ ثان من البحث للإقبال على تفحّص سؤال «ما هو الإرهاب؟» تفحّصاً نحرص على جعله يتطبّع بطباع التفلسف ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

٢ ـ الحق والعنف ـ التصوّر الحقوقي:

إن هذا النحو من البناء الإشكالي لا يزال دون المطلوب في هكذا مقام. فالدولة أيضاً إنما تحرص على تصريف علاقة الحق والعنف وذلك داخل شبكة الحق والسلطة نفسها. ولذلك ينبسط أمامنا إمكانان أساسيان لتصريف الثنائيتين: إمكان الدولة وإمكان اللاّدولة أو الآخر، مهما كانت طبيعته، أكان دولة أخرى أم فرداً أم طائفة. فلطالما تحدثت الدولة عن نفسها وهي تصرّف ثنائية الحق والسلطة، بحيث إن العنف لا يُسمّى باسمه أبداً. إنه اللاّمسمّى الذي يعمل تحت قناع علني واضح: السلطة. وهكذا يعرّف ڤيبر Weber الدولة بأنها «الاستعمال المشروع للعنف». بيد أن الدولة لا تتحدث عن نفسها فحسب، بل هي أيضاً خطة لتنفيذ غيريّة أساسية مع ما يهدّد وجودها: عندئذٍ تشرع في تصريف ثنائية الحق والعنف، بما هي إحداثية الخطاب عن الآخر أو اللاّدولة. إن الحق لا يعدو أن يكون ههنا ما تعيّنه السلطة على أنه كذلك، تماماً مثلما أن العنف إنما هو ما تعيّنه الدولة على أنّه كذلك.

ولكن ما معنى أن تعيّن دولة ما أمراً فتسميّه "حقاً" أو "عنفاً"؟ إنّنا إنّما نلمس هنا موضعاً خطيراً من الإشكال. فالتعيين إنما هو فعل شرعيّة légalité، أي هو يتعلّق أساساً بسنّ القوانين(٢٤). إن القانون إذن هو ما يعيّن طبيعة العلاقة بين الحق والعنف. فما هو

(٢٤) المقصود هو المعنى "الحقوقي" للقانون، وهو على ما يبدو معنى لم يبدأ في أخذ صورته الحديثة إلا منذ القرن السابع عشر. إن ما فعله المشرّع الحديث إنما هو تجريد مفهوم القانون من مضامينه القديمة سواء منها اليونانية أي معنى "الناموس" المشتق من تأسيس "إتيقي" للمدينة، أو الوسيطة أي معنى "الشرع" المشتق من تأسيس "لاهوتي" للسلطان. فإنّه منذ العهد الروماني فقط أخذ لفظ القانون Lex معنى طارفاً: الإشارة إلى الدساتير الإمبراطورية في مقابل الحق Jus. وعندما خلف "الحق الكنسي" Canonique الحق الروماني، انسحب لفظ lex على الحق الإلهي أي الوحي. ولكن منذ ظهور كتابات الحقوقيين الدارسين =

القانون؟ إنه بعامّة قاعدة ملزمة بضرب من السلوك أو مانعة له. ومن المعروف أن هوبز إنما هو أوّل من فرّق بين الحق والقانون (بين الـ jus والـ lex) في الفصل الرابع عشر من التنّين: «وذلك أن الحق إنما يتمثّل في الحرية في فعل شيء أو في الإمساك عنه. أمّا القانون فإنه يحدّك، ويقرنك بأحدهما، بحيث إن القانون والحق إنما يختلفان بالضبط كالإلزام والحرية، اللّذين لا يمكن لهما أن يجتمعا فيما يتعلّق بأمر واحد»[٢٥]. إن هذا التفريق إنما يُمكّن من ارتسام معنى العنف أكثر فأكثر. فالعنف هو ضرب من الاعتداء على القانون، أي هو الإعراض عن الإلزام والإقبال على الحرية من دون التزام بما يفرضُه القانون. وخطورة ذلك أنه يعيد ترتيب وجه من العلاقة مع الحق غريب: فالعنف من حيث هو عدم قبول الإلزام إنما هو فعل الإبقاء اللاّقانوني على الحريّة، أي هو بقدر ما يعتدي على القانون هو يتمسك بالحق. إن ههنا إذن ضرباً من الحق مرادفاً لمعنى العنف، ذلك الذي يؤدي ضرورةً إلى الإخلال بالقانون. وهذا يعني أيضاً أن "الحرية" بقدر ما هي مُقوّمة لمعنى الحق، هي مقوّمة لمعنى العنف، داخل تقابل عام مع القانون[٢٦].

إنّ هذه الصعوبة هي التي تدفع إلى اشتراط تدقيق أشدّ لمعنى الحق بما هو كذلك، وإلاّ فإنّه يدخل خانة العنف. إن الحق الذي يتعارض مع القانون إنما هو الحق الذي يملكه المرء قبل أو خارج وجود القانون. فإنه ما إن يوجد القانون، أي ما إن تبدأ سلطة ما في فرض ضرب من الشرعية على أنها كذلك، حتى ينخرط معنى الحق في شبكة القانون. فمن حيث الطبيعة يملك الإنسان الحق في كل شيء. بيد أن هذا الوضع إنما هو متهافت في ماهيته: لأن الحق في كل شيء معناه ضرورة الحرب الكل ضدّ الكل. وبما أن هذا الوضع لا يُمكن أن يوجد لأنه يدمّر نفسه بنفسه، فإن الاجتماع الإنساني بما هو كذلك، إنما هو قائم سلفاً على إمكانية يكون فيها الحق مقيّداً، وليس يقيّد الحق إلاّ القانون. فمفهوم القانون جوهري لأنه هو الجهة التي تعيّن مضمون الحق. وبالتالي تعيّن شكل العنف الذي قد يمارس ضدّ هذا الحق. ولذلك فإن سنّ القوانين أي فعل التشريع إنما هو فعل خطير لأنه يبدو في مظهرين مختلفين تماماً: إمّا أنه اصطناع لقواعد تحمي حقوق الأقوى وإمّا أنه خلق لضرب مطلوب من الشرعيّة بما هي غاية عليا. فالقانون إمّا تقنية وإمّا قيمة، وفي الحالتين نحن ندخل فضاءين مختلفين لمفهوم الحق ونصادف معنيين للعنف.

وبما أن أرضية الحق إنما هي دائماً أرضية الدولة، فإن خلطاً خطيراً يصيب معنى

= للحق الروماني في فجر العصر الحديث تحوّل معنى القانون وخلق المصطلح الذي نعرفه اليوم. انظر: *Dictionnarie encyclopédique de théorie ed de sociologie de droit*, op. cit., pp. 352 sq.

(٢٥) Th. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., ch. XIV, p. 128.

(٢٦) راجع: E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., I- Introduction à la doctrine du droit, §§ D et E, pp. 480-482.

القانون نفسه، وبالتالي قضايا الشرعية بعامة. إذ إنّه إذا كان الهدف الأقصى من وجود الدولة وبالتالي من سنّ القانون هو البحث عن السلم، وإزالة الإمكانية الطبيعية للعنف[٢٧]، فإن الصعوبة إنما تكمن في كيفيّة ممارسة السلطة على المحكومين والإبقاء على الحق الطبيعي الذي بحوزتهم بما هم بشر، في الوقت نفسه[٢٨]. يقول روسو: «ليست القوانين إلاّ سجلاً ترتسم فيه إرادتنا»[٢٩]. فرهانُ كل قانون إنما هو أن يكون متقوّماً بإرادة المحكومين[٣٠]؛ هو ضرب من المحكوميّة المقبولة بحريّة، أي نوع من التخلّي عن الحق الطبيعي من أجل حق مدني، يكون وجود القانون أساسه الشّرعي[٣١]. غير أن الدول لا تستطيع أن تنجح دائماً في اختراع هذا الاقتران الصعب بين الحق والقانون. عندئذٍ يظهر لنا أن إمكانية العنف أصيلة، ولا يمكن لأي مشرّع إلغاؤها، وإنما فقط السيطرة عليها.

وبما أن الأمر يتعلّق بالسيطرة على إمكانية العنف، فإنّ ههنا خيارين لا ثالث لهما: اختراع الوضع القانوني L'état juridique ورسم الخط الذي يفصله عن الوضع اللاّقانوني Non-juridique أوّلاً، وثانياً بناء إمكانية العنف الشرعي الذي هو حكر على الدولة وحدها. ومن الواضح أن الوضع القانوني إنما هو وضع يكون فيه التخلّي عن الحق الطبيعي نوعاً من اقتسام ضربٍ آخر من الحق هو الحرية المدنية. وفي هذا الوضع ليس هناك مكان مبدئي للعنف، ولكن هناك إمكاناً سلبياً له. فيُعرّف العنف عندئذٍ بأنه سلب للقانون وبالتالي هو سلب للحق لطبيعة الاقتران بينهما. وهذا الهامش الذي يشير إليه العنف هو الباب نحو وضعٍ لاقانوني يكون فيه العنف قوامه المبدئي.

يجب علينا أن ننبّه إلى أن حالة الطبيعة التي تجهل سنّ القوانين إنما هي حالة حرب، ولكن لا يعني ذلك أنها حالة عنيفة إلاّ بمعنى عام. فالعنف بالمعنى المخصوص هو اختراع مدني، لأن اللاّقانوني ليس مرادفاً للطبيعي، بل هو خصيصة تعيّنها القوانين نفسها. وهكذا

---

(٢٧) راجع: Th. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., ch. XIV, p. 129.

(٢٨) يبدو أنّ سبينوزا هو أوّل من نبّه تنبيهاً حاسماً إلى هذا المطلب الأساسي. انظر: Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, op. cit., ch. XVII, pp. 255 sqq; Spionza, «Lettre à monsieur Jarig Jelles le 2 Juin 1674» in: *Œuvres 4*, (Paris, Flammarion, 1966), p. 283.

(٢٩) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., livre II, ch. 6, p. 205. وبالعربية: روسّو، في العقد الاجتماعي، تعريب عمار الجلاصي وعلي الأجنف (تونس، دار المعرفة للنشر، ١٩٨٠)، ص٣٦.

(٣٠) وفي الحقيقة فنحن يمكن أن نؤرّخ لهذا التميّز في معنى القانون بوصفه قد ظهر بحدوث الثورة الفرنسية، فهي التي جعلت القانون يصبح تعبيراً عن الإرادة العامة. لكن التطوّر التكنولوجي المذهل اليوم قد أربك هذا المعنى فتعدّدت القوانين، وبدأ معنى القانون يفقد من قوّته إذ انقلب شيئاً فشيئاً إلى مشكلة حقوقية تقنية. راجع: *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, op. cit., p. 353.

(٣١) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., Livre I, ch. 8, pp. 187-188.

فالعنف الذي يعنينا هو بالتحديد العنف الذي يحدث على أرضيّة الدولة، وإلاّ صار خلواً من أيّ علاقة مع الحقّ. ولذلك يعتبر كانط[٣٢] أن الإشكال لا يتمثل في أن يوجد البشر في حالة الطبيعة في حالة حرب حيث لا معنى للظلم على كل حال، وإنما الإشكال هو في ما إذا كانوا يريدون البقاء على هكذا حال رافضين الدخول إلى الحال القانوني.

٣ ـ مصاعب التصوّر الحقوقي:

إنّنا إلى هنا إنما ظللنا نطرح عناصر الإشكال على نحو صوري، أي كما يتصرّف هذا الإشكال داخل إمكانه الخاص كإشكال فلسفي كان قد طرحه فعلاً من جهة تاريخ هذا الإشكال فلاسفة الحق الطبيعي من هوبز إلى روسو. بيد أن هذا النوع من النظر إنما لا يؤدي إلاّ إلى بناء تمثّل قانوني juridique يبقى بطبيعته خلواً من كل مضمون متعيّن. والحال أن التمثّل القانوني هذا لم يكن موجوداً دائماً[٣٣]. إنه هو نفسه ظاهرة تاريخية، وقد عيّنا كتاب التنين لهوبز (١٦٥١) مصدراً حديثاً لتكوّنه. ومن السهل أن نلاحظ الفرق بين تصريف هذا الإشكال في أفق الدولة الحديثة وتصريفه على أرضية الدولة الوسيطة من حيث هي دولة "دينية" (إذ لم تكن دينية إلاّ بموجب معجمها الخاص، وهو أمر لم يُفرغ بعدُ من دراسته). فالحق الإلهي لا يُقابله العنف بل الحرب المقدسة أو الفتنة. وهما أمران مختلفان تماماً عن العنف بمعناه الحديث، أي بما هو مفهوم قانوني. وهذا يعني أن علاقة الحق بالعنف ليست طبيعيّة أو كونية في شيء، بل هي تاريخية تتغيّر طبقاً لطبيعة التشريع الذي تفترضه. ولكن ماذا نسمّي ظاهرة "العنف" الذي يتمّ باسم معجم ديني؟ إن هذا لعُنفٌ حقاً. ولكن هو ليس كذلك بسبب كونه دينياً، بل لأن النظرة الحديثة إنما هي في جوهرها نظرة قانونية: فدولة الحق لا تستطيع أن ترى إلاّ معجمها الخاص. لذلك هي تُسمّي ما يتمّ باسم الدين عنفاً، حتى وإن كان العنف يسمّى، في معجم ذلك الدين، "جهاداً".

إن العنف الأصولي اليوم إنما هو أكبر تصادم بين تصوّرين متغايرين تماماً لطبيعة الحق والعنف معاً. ولذلك فالحوار بينهما إنما هو حوار الصمّ، حيث ليس ههنا أيّ اتّفاق إلاّ

---

(٣٢) E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., §§ 41-42, pp. 572-574.

(٣٣) يبدو أنّ أول مساءلة محرجة لمفهوم الدولة الحقوقية إنما بدأت في الظهور منذ أن قام هيغل بوضع معنى الدولة في أفق فلسفة التاريخ التي تنطوي عليها سلفاً. وهو ينطلق في ذلك من أمرين حاسمين: أوّلاً إنّ الدولة لا يمكن لها أن تكون "عقداً"، وثانياً إنّ دولة الحق لا تبلغ المعنى الأخير لماهيتها إلاّ إذا جعلت من نفسها أفقاً لتجلّي مضمون تاريخي كلّي. انظر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., §§ 75 et 100; Hegel, *La raison dans l'histoire - Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad, par Kostas Papaioannou, coll. 10/18, (Paris, Union Générale d'Éditions, 1979), pp. 134 sqq; pp. 141-145.

حول مبدأ بعينه: إنه القوّة. فالقوّة، كما أشار إلى ذلك روسو،[٣٤] لا أخلاق فيها. وهذا يعني أن تصريف القوة، أي العنف، إنما هو إمكان مشترك لدى الجميع، الحديث واللاّحديث، القانوني والديني. ولذلك فالصراع في نظر الدولة الحديثة إنما هو بلغة قانونيّة صراعٌ بين الحق والعنف، في حين أنه في معجم الأصولي صراعٌ بين الحقّ والباطل.

قد يظنّ ظانّ أن هذا الأفق هو الوحيد، وأنّه لا مخرج من ربقة هذا الصراع المسدود. غير أنه من المفيد أن نعرف أن الدولة الحديثة نفسها لم تكن أبداً دولة حق بالمعنى الصوري للكلمة. ذلك أن هذه الدولة إنما قطعت منذ تشكّل مفهومها أشواطاً عدّة، ليس فقط لفرض الوضع القانوني للحق، وإنما أيضاً لبناء علاقة تاريخية متدرّجة مع إمكانية العنف[٣٥]. وليس أدلّ ههنا من ظاهرة الثورات الحديثة. ويُمكننا أن نعيّن ذلك على النحو التالي: إن ثورة ما ممكنة عندما يُصاب الوضع القانوني بأزمة تسمح للوضع اللاّقانوني بالظهور والاشتغال. إن العنف هنا ضرب من اللاّشرعية التي يضطرّ إليها شعب ما عندما تصبح حقوقه في علاقة اعتباطية مع جهاز قانوني غير مستقرّ. وقد كان روسو يقول «إنه لا يصبح شعب ما مشهوراً إلاّ متى بدأ تشريعه في الأفول»[٣٦]. والشهرة هنا لا تعني أكثر من إصابة شعب بتحوّل خطير في بنيته. ولذلك فالحاجة التاريخية للعنف إنما تكبر بقدر ما يرتبك الجهاز القانوني لدولة ما، وبقدر ما يبدو هذا العنف بوصفه الوسيلة القصوى، ولذلك الوحيدة، لتغيير القوانين. لكن علينا أن نحترز تماماً هنا: فإن العنف يستطيع فعلاً أن يغيّر إطار المجتمع، إلاّ أنّه لا يمكنه بأي وجه أن يشرّع، أي أن يسنّ القوانين ويعيّن الحقوق[٣٧]. إنه محتاج دائماً إلى ما يؤسّسه. فالعنف لا يملك أبداً معناه داخله، بل في فعل مابعدي هو الذي يمنحه حقيقته. وليس ذلك الجهاز إلا ضرباً ما من السلطة، وإنْ كانت لا تزال على شكل دولة ممكنة فحسب.

(٣٤) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., Liv. I, ch. 3, p. 175.

(٣٥) إننا نفترض أنه بعد صدور كتاب فوكو **المراقبة والمعاقبة** سنة ١٩٧٥، أصبحنا نملك عملية تأريخ حاسمة لعملية تكوّن الإمكانية "الحديثة" للعنف بوصفها إمكانية صادرة عن الطبيعة "الحقوقية" لمعنى الدولة التي نعرفها اليوم، أعني بما هي دولة انقلبت فيها السلطة إلى ضرب من البناء "الانضباطي" للمجتمع ومن ثمّة إلى "استراتيجيا" لم يعد ممكناً بأيّ وجه الاقتصار على النموذج الحقوقي لفهمها. انظر: M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., partie III; M. Foucault, *Dits et écrits*, (Paris, Gallimard, 1994), tome II, pp. 757, 772, 778; tome III, pp. 229-232.

(٣٦) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., Liv. II, ch. 7, Note p. 207. تقول حنّة أرندت: "إنّ كلّ انحطاط يصيب السلطة، إنما هو دعوة مفتوحة للعنف". راجع: حنة أرندت، **في العنف**، م.س.، ص٧٩.

(٣٧) حنّة أرندت، **المرجع نفسه**، ص٤٦. كذلك عن معنى "حق الأقوى" لدى روسو، انظر: J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., Liv. I, ch. 3, p. 175.

٤ ـ في الفرق بين العنف والإرهاب:

إن هذا التحليل يمكن أن يساعدنا على إلقاء نظرة مختلفة على ما نسميه اليوم "الإرهاب" الذي يتمّ باسم الأديان، أي باسم أجهزة قيم لاحديثة أصلاً، وبالتالي هي مغايرة تماماً في قوامها الخاص لبنية الدولة الحديثة من حيث هي مشتقّة أصلاً من تأسيس قانوني لإمكانية الحكم ولإمكانية المدني بعامّة. فالإرهاب إنما هو الضرب الأقصى من العنف[٣٨]. ولذلك هو ظاهرة "حديثة" تماماً. وهذه مفارقة ما دام يتمّ دائماً بموجب ضرورة لاحديثة. لا بدّ أن نتذكّر هنا أن الإرهاب إنما هو مقترن في تكوّنه كظاهرة منصوصة، وكما يشير إلى ذلك هيغل في **فينومينولوجيا الروح**[٣٩]، بظاهرة "الثورة" نفسها: إنّ الثورة لا تُسقط العالم القديم لأنه يسقط من ذاته، بل هي دفن له فحسب. لكن ذلك هو بالضبط ما يخلق وضعاً رهيباً، وضعاً لا توجد فيه دولة كلّية، بل كل فرد بإمكانه أن يردّد «الدولة هي أنا». فغياب الدولة إنما يعني الحرية المطلقة التي ترادف للتوّ الموت للجميع أو الموت الذي هو سيّد الجميع[٤٠]. أين القانون؟ إن ما يقوله كلّ فرد عن معيار فعله إنما هو قانون. ولذلك فكل فعل يصدر عن هكذا فرد وعن هكذا حريّة مطلقة، وعن هكذا «الدولة هي أنا»، إنما هو إرهاب. ولكن ليس "استبداداً"، وذلك لأنه لا يعارضه أيّ شيء بموجب قانون ما. ولذلك فإن دولة الثورة في شكلها المباشر هذا، إنما من فرط حرصها على تحقيق الحريّة المطلقة، هي تدمّر إمكانية الحرية، وتقترن بالإرهاب.

ربما كان ذلك ضرورياً لظهور شكلٍ من الدولة أكثر تعيّناً من جهة المضمون التاريخي للقوانين. لكنّ ما يهمّنا فعلاً هو أن العنفَ ليس عدماً فارغاً يصيب الدول من خارج، بل هو جزء من ماهيتها الحديثة. بيد أن ما ينبغي التنبيه إليه من زاوية الراهن الذي يخصّنا هو أنّ ظاهرة الثورة إنما صارت نموذجاً حتى لمن لا يتمثّل بنية السياسة بوصفها بنية قانونيّة. وهذا يعني أن العنف الذي يُمارس باسم المعتقد لا يُمكن بأي وجه أن يُحلَّل ويُقيَّم من داخل الأفق الذي ننظر منه إلى منزلة العنف على أرضية الدولة القانونيّة. فما نسميه «ثورة دينيّة» إنما هو ظاهرة خاصة لا علاقة لها من حيث الأساس بما يُسمّى «ثورة تاريخية». إن هذا

---

(٣٨) من المعروف أنّ حرب روبسبير ضدّ النفاق قد حوّلت "استبداد الحرية" إلى "حكم الإرهاب". ونحن نجد أن هيغل قد أفلح في التنبيه إلى جوهر ذلك الحدث: إن الإرهاب إنما هو ضرب من دفع معنى الحرية نفسها إلى صيغة مطلقة ومحاولة فرض ذلك المعنى المطلق للحرية على تاريخ شعب ما. انظر وقارن: *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie de droit*, op. cit., pp. 609-610; Hegel, *Phénoménologié de l'esprit*, Trad. par G. Jarczyk et P-J. Labarrière, (Paris, Gallimard, 1993), pp. 522 sq؛ حنّة أرندت، **في العنف**، م.س.، ص٥٨؛ G. Labica, *Robespierre, une politique de la philosophie*, (Paris, P.U.F., 1990), pp. 76 sqq; pp. 82 sqq.

(٣٩) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., pp. 516 sq.

(٤٠) *Ibid.*, p. 523.

التمييز قد يُمكّننا من تدقيق مصطلحات هذا الإشكال: إن ما يقترفه الأصولي «إرهاب"، أمّا ما يأتيه الثائر الحديث فهو "عُنف". والفرق بين "الإرهاب" و"العنف" هو بالتحديد الفرق بين الحرام والممنوع. فالحرام حدّ فوق إنساني مطلق ونهائي، أمّا الممنوع فهو رسم قانوني وذو مضمون تاريخي ومؤقّت. إن الإرهاب إنما مطلوبه تدمير الدولة الحديثة بما هي كذلك، أي بخاصة تغيير طبيعة الحق الذي يُعيِّن وجود الأفراد، وتدمير مفهوم القانون نفسه. أمّا العنف فإنما مقصوده هو معارضة الدولة الحديثة على أرضيتها الخاصة؛ إنه ضرب من التفاوض معها على تحقيق أكثر وجاهة لماهيّتها الخاصة. إن العنف إنما هو دائماً مشتقّ من طبيعة الحق الذي يشير إليه القانون. ولذلك، فالعنف لاقانوني فقط، أمّا الإرهاب فهو مضاد للدولة الحديثة بما هي كذلك L'anti-Etat[41].

إن ذلك يعني أنه لا يمكن أن تتمّ ثورة، أعني استعمالاً مكثّفاً للعنف، باسم الدين. فالدين رؤية للعالم لا علاقة لها من حيث الجوهر بالدولة الحديثة، هذه التي تتوفّر على رؤية لادينيّة أي عَلمانيّة للعالم[42]. ولذلك، فما يأتيه الأصولي من دمار إنّما هو ضرب من

---

(٤١) لقد وجدنا أنّ حنّة أرندت تفرّق بين العنف والإرهاب في ضوء إشكاليّة من المفيد التنبيه إليها: إن الفرق بين العنف والإرهاب هو كالفرق بين الدكتاتوريّة والهيمنة الكلّيانية. فالعنف دكتاتوري يستبدّ بأعدائه، أما الإرهاب فهو كلّياني يضرب حتى أصدقاءه. بيد أننا نفترض أنّ ظاهرة الإرهاب الديني، وإنْ كانت تنطوي على بعض ملامح كلّيانية، هي ظاهرة خاصة بضربٍ من المجتمعات التي لم تعرف مسار الحداثة الحقوقية التي صدرت عنها الدولة الحديثة، أعني المجتمعات التي لا تزال فيها أجهزة المشروعية التقليدية قادرةً على لعب دور أساسي في ترتيب معنى السياسة داخلها. إن إشكاليات "الكلّيانية" و"اللاهوت السياسي" و"استراتيجية السلطة".. إلخ، يمكن أن تساعدنا على تأوّل معنى الإرهاب، إلاّ أنها لن تستطيع الولوج إلى الأفق الأصلي الذي يصدر عنه، ذلك أن ذلك الأفق لم يطوّر مع الحداثة إلى حدّ الآن غير تصوّر أداتي فحسب. انظر وقارن: حنّة أرندت، **في العنف**، م.س.، صص٤٩ ـ ٥١؛ H. Arendt, *La nature du totalitarisme*, trad. de l'anglais, (Paris, Payot, 1990), pp. 85 sqq., 98 sqq. 102-107, 112 sqq., 123.

(٤٢) لقد انقلب النقاش الذي خاضه الفكر العربي المعاصر حول المسألة السياسية إلى مناظرة بين "دينيين" و"علمانيين". وعلى الحقيقة، فإن هذه المناظرة، ما عدا ما كتبه محمد أركون وعزيز العظمة، لم تتعدّ نطاق المجادلة والخصومة إلاّ في ما ندر. إن جوهر مساهمة هذين المفكّرين هو وضع المسألة في الأفق الصالح لمعالجتها، ألا وهو الأفق التاريخي. فالأوّل علّمنا كيف نعيد "الإسلام" إلى تاريخيته الأصلية حيث لم يكن الفاصل بين الديني والدنيوي على تصلّبه الحالي. أمّا الثاني فقد بيّن على نحو حاسم كيف أنّ الدولة العربية الحديثة قد انخرطت بعدُ في أفق العلمانية إلى حدّ قد يجعل عديد النقاشات الحالية عن "إمكانية" العلمانية فارغة من أيّ صلاحية. انظر: محمد أركون، **العلمنة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، دار الساقي، ط٢، ١٩٩٣)، صص٧٩ ـ ١٠١؛ عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)؛ عزيز العظمة، **دنيا الدين في حاضر العرب** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦)، صص٦١ ـ ٧٠، وصص١٤١ ـ ١٧٢.

العنف غريب عن منطق الحداثة أصلاً، وذلك لأنّه جذري ومطلق. إنه لا إمكانية أصلاً لحوارٍ معه إلاّ على أرضيته الخاصة، وذلك إنما يعني سلفاً الخروج من المنطق الحديث للسياسة وتبنّي رؤية لاتاريخية لما يقع.

وهكذا، فعلاقة الحق والعنف لا تزال من حيث التأصيل النظري غير مستقرّة في خطابنا الحالي. ذلك أن إمكانية الدولة الراهنة لا تزال غير مستقرّة هي بدورها. إنها دولة يختلط عليها العنف بالإرهاب، والمعارضة بالجهاد. ولكن ذلك يعني أيضاً أن المحكوم إنما هو عندها يتلبّس بقناعين متباينين: هل هو "رعيّة" أم "مواطن"؟ إن معنى "الحق" إنما ينقلب هو بدوره إلى معنيين: هل هو إمكان داخلي للذات Sujet أو للشخص La personne أم استخلاف؟ وهو ما يحدث لزوماً للقانون نفسه: هل هو شرع أم تشريع؟ وما هو الدين: عقيدة أم رأي؟[٤٣]

إننا نعيّن هنا بيت القصيد فيما يتعلّق بإشكالية الحق كما تُطرح على الفكر العربي الراهن. ربما كان هذا الازدواج المحرج وهذا الأفق المسدود هما الخاصيتان الجوهريتان لإمكانية التفلسف التي تخصّنا، على أرضية فلسفة الحق والفلسفة السياسية معاً. فإن فلسفة الحق التي قامت عليها دساتيرنا إنما هي فلسفة جاهلة تماماً للطبيعة الخاصة بالمسألة الحقوقية كما تُطرح على مجتمعاتنا اليوم؛ إنها فلسفة قامت أساساً على البُنى القانونية التي وفّرتها فلسفة الحداثة من حيث هي فلسفة الذاتية. فالمواطن إنما هو في جوهره الحديث ذاتٌ أو شخصٌ قانوني، وليس الحديث اليوم عن "حقوق الإنسان" إلاّ استئنافاً لمشكل الحق الطبيعي كما تَطَارحها هوبز وروسو وكانط من قبل. ولأن مفهوم الحق هذا ليس بديهياً بالنظر إلى مفهوم الإنسان أو المحكوم الذي يخصّنا، فإن فلسفة الحق تلك تظل مهتزّة ومحدودة. إن ذلك هو الذي يجعلنا اليوم غير قادرين على السيطرة النظرية على ظاهرة "الإرهاب" الأصولي إذا ما بقينا في حدود فلسفة الحق تلك. إن ذلك لا يعني أن "الأصولية" تملك فلسفة حق وجيهة، ولكن يشير فقط إلى أن أدواتنا القانونيّة مرتبكة حقاً. والدليل هو أن الحوار التاريخي مع الأصولية مسدود تماماً. بل إذا حدث إنما يكون كارثة على الدولة القانونية بصيغتها الحالية.

---

(٤٣) كيف يُمكن "تحويل العقيدة إلى مجرّد رأي"؟ إنّ هذا السؤال يُشير إلى النتيجة الأخيرة لأحد كتب محمد عابد الجابري، أعني: **العقل السياسي العربي**. وهو لعمري أخطر كتبه لأنه يتعلق بالتأريخ للتجربة السياسية التي تخصّنا. إن ما يهمّنا من هذا الكتاب هو وعوده: المهامّ التي أشار إليها في صفحته الأخيرة لكنه أحجم، بشكل أو بآخر، عنها. ونقصد بذلك: "مهام تجديد العقل السياسي العربي". إن مُساءَلَتنا هذه لماهية الإرهاب إنما هي محاولة أولية للانخراط في ذلك الأفق الذي تشير إليه تلك المهامّ. انظر: محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي: ٣ ـ العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته** (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص٤٠٥.

بصيغتها الحالية، أعني من حيث هي قائمة على تأسيس قانوني للعنف المشروع. فالدولة القانونية إنما تفهم السلطة على أنها ضربٌ من العنف المشروع. نعم إن حدثاً فريداً قد حصل: إنّ علاقة العنف بالسلطة قد تغيّرت وبالتحديد صارت موجّهة أساساً نحو البنية الأداتية للعنف والطبيعة العقلانية لمنطق الدولة وسلطتها(٤٤). بيد أن هذا الأمر إنما لا يشكّل إلاّ جزءاً من المسألة. وذلك أن عقلانية الدولة لا تستوفي نفسها في البناء القانوني لسلطتها ولبنية الحق والعنف التي تفترضها، أعني أن الشرعية legalité، أي قيام القوانين، لا تكفي لممارسة السلطة أو لاستعمال العنف أو لامتلاك القوة. إنه لا بدّ على الدولة من إضفاء طابع المشروعية légitimation على تلك السلطة أو ذلك العنف، لكي يصبح الأمر متعلّقاً بوجود الدولة(٤٥). فالدولة ليست القانون فقط بل إنها تستمد معناها أيضاً من جهاز القيم السائد والمسار التاريخي لأمةٍ وطبيعة المشروع الحضاري الذي تشير إليه. إن كل دولة إنما تفترض أن سلطتها ليست عنفاً وإنما هي قوة شرعية بالقانون ومشروعة بقيم الأمة. ولكن هل أن استعمال القوة بالتوافق مع القانون سيغيّر من طبيعة القوة؟ أي لا يجعلها تتحوّل إلى عنف؟ خاصةً ونحن نلاحظ أن الاختلاف في تصوّر الدولة يسارية أو يمينية أو دينية، لا يمسّ بالاتّفاق الأساسي حول طبيعة السلطة بوصفها قائمة على علاقة ضرورية مع العنف.

إنّ الدولة الحديثة إنما تأسست على مفهوم "دولة الحق"(٤٦)، وبالتالي قامت على امتلاك الحكام لمفهوم كلّي للسيادة(٤٧) وفهم لا مشروط للطبيعة القانونية للسلطة. بيد أن هذا التأسّس إنما أدّى في نهاية المطاف، كما عيّن ذلك هوبز(٤٨) مسبقاً، إلى سحب كل أشكال الحق الطبيعي من المحكومين، وحصر معنى السلطة في الجهاز القانوني الذي يعيّنه دستور تبنيه دولة ما لنفسها. بيد أن هذا الإجراء الخطير والذي كان موضع ردّ شهير

---

(٤٤) تلك هي الحصيلة الأخيرة لإشكالية مدرسة فرانكفورت إلى حدود ماركوزه. انظر: H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. fr. de Monique Wittig, (Paris, Minuit, coll. Arguments, 1968), pp. 27-79.

(٤٥) راجع: J. Habermas, *Raison et légitimité*, (Paris, Payot, 1978), p. 140؛ حنّة أرندت، **في العنف**، م.س.، ص٤٦.

(٤٦) تشير "دولة الحق" إلى العبارة الفرنسية «Etat de droit». بيد أننا نجد أنّ ثمّة من يعرّبها هكذا: "دولة القانون". إن الأمر لا يتعلّق ههنا باختلاف في الترجمة بل في قرار هرمينوطيقي خطير. إنّ تعويض "الحق" بـ"القانون" معناه إخراج معنى الدولة تلك من أفق الحق الطبيعي الذي ينظّم علاقة السلطة بالمواطن إلى أفق الشرعية المحض الذي يجرّد دولة الحق من روحها الحقوقية ولا يبقي فيها إلاّ على طابعها الشرعي أي من حيث هي تملك صلاحية مبدئية لممارسة ضرب بعينه من السلطة (أ).

(٤٧) Th. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., ch. XVIII, pp. 179-191.

(٤٨) *Ibid.*, ch. XIV, p. 129.

لسبينوزا[٤٩] ضد هوبز، إنما يفرض على هذه الدولة أن تشرع في بناء تبرير تاريخي وشامل له، أي إيجاد رؤية للعالم تكون متقوّمة من الداخل بالبناء القانوني للحق والعنف والسلطة جميعاً. فانفتح بذلك عصر الأيديولوجيات[٥٠] الذي يتخبّط منذ الستينات في أزمة بعد هيمنة طويلة، دامت عمر الحداثة نفسها.

إنه لم يكن ليهمّنا هذا الأمر لولا أن إمكانية الدولة التي تخصّنا إنما ظهرت وتشكّلت في اقتران محرج مع بنية الدولة "القانونيّة" هذه[٥١]. وقد كان يمكن أن ترث مشاكلها فحسب، إلا أنها تمتاز عنها بزائدة جوهرية: ظهور "العنف" الأصولي[٥٢]. إن إمكانية الدولة عندنا إنما تعاني من صعوبتين حاسمتين: عدم النضج التاريخي اللازم لتمثُّل الدولة الحقوقيّة إلى الآخر، وعدم التأسيس الكافي لإمكانها الخاص المحلّي لإلغاء ظاهرة "العنف" الأصولي من أصله. إنها تتأرجح، ولا يدري أحد إلى متى، ما بين إمكان جوهري للديمقراطية وتهديد جوهري بالأصولية. الأوّل قوامه مفهوم "الحق": متى نفرغ من بنائه تاريخياً؟ والثاني قوامه مفهوم "العنف": متى نفلح في إلغاء الإمكان التاريخي الذي أنتجه؟ أي متى نقتلع الحاجة التاريخية إليه؟

من البيّن أنّ السلطة ليست الدولة، بل هي قائمة على العدد بحيث تكبر بقدر ما تتسع رقعة عملها. ولذلك كانت كل أشكال السلطة محتاجة دوماً إلى جهازَيْ "الرأي العام" و"الفضاء العمومي"[٥٣] لكي تُوجد. فالدولة إنما تحكم دائماً بواسطة الرأي العام، أي ردّ الفعل الواسع والجماعي الذي تفلح في صنعه في وعي المحكومين وذلك بواسطة الفضاء العمومي أي مجال لعبة السلطة واختبار صفة المواطنة. أمّا العنف فإنه بقي إلى الآن أداتياً ولا يهمّه مسألة العدد، من فرط أنه لا يعرف من مقياسٍ لوجوده إلا النجاعة والنتائج.

---

(٤٩) Spinoza, *Œuvres 4*, op. cit., p. 283.

(٥٠) ريمون بودان وفرنسوا بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، م.س.، صص٨٨ ـ ٨٩. قارن: عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨١، صص١٨٢ ـ ١٨٩. إن نهاية الأيديولوجيات مسألة لم تُطرح بعد بشكل جدّي في حقل الفكر العربي المعاصر. وتلك مهمّة يبدو أنّ إنجازها يُساعد أيّما مساعدة في كتابة تاريخ حاسم لفهم الظاهرة الأصولية.

(٥١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤)، صص١٢٩ وما بعدها، وص ص١٤٣ وما بعدها.

(٥٢) العنف الأصولي "واقعة" تاريخية راهنة لا يبدو أنه جرى الشروع في فحص جذري لطبيعة الأفق الروحي الذي تصدر عنه. إن ما لم ينجز هو الاستشكال الفلسفي لهذه "الواقعة" التي تفرض على متأمّلها ضرباً من "ما بعد الحداثة" الخاصّة بشعوب لا هي استكملت إرساء الإصلاح الحقوقي لطبيعة السلطة داخلها ولا هي فرغت من إعادة هيكلة جهاز الملّة أي مؤسسات الشرعية التقليدية التي توجّه تاريخها.

(٥٣) Pierre Livet, «Les lieux du pouvoir», in: *Raisons Pratiques*, 3: *Pouvoir et légitimité*, 1992, pp. 45-68.

فالمجموعة الفارغة من كل تنظيم قانوني لا تكوّن سلطة، ولذلك هي مهيّأة دوماً للدخول في كل أشكال العنف. إلاّ أن هذا العنف ليس ناتجاً عن كونها مجموعة فحسب، بل لأنها لا تملك الحدّ القانوني من التنظيم الذي يجعلها دولة. ولذلك فالفوضى البدائية ليست عنفاً لأنها لم تنجم عن فقدان سلطة مركزية سابقة، أمّا العصيان المدني فهو عنف لأنه يتمّ ضدّ سيادة قائمة. وهو لا يتحوّل إلى سلطة ولو قام به شعب بأكمله(٥٤).

ولكن ما الذي يجعل "العنف" الأصولي "إرهاباً"؟ أي مضادّة جذريّة لإمكانيّة الدولة، وليس فقط عنفاً أي معارضة لها على أرضيتها الخاصة؟ إنّ موضع الخطر إنما يكمن في أن الخصومة لا تتعلّق ههنا بالخروج أو عدم الخروج عن القانون. إنّ الأمر لا يخصّ الشرعيّة واللاشرعيّة بما هي كذلك، بل إن خطر الأصولية هو في أنها تُنازع الدولة القانونية من خارج أرضيتها الخاصة. ولكن الأخطر من ذلك أنها تُنافسها على إمكانية الأمة وقيمها وتاريخها، أعني على جهاز التبرير الجذري لوجودها التاريخي. هل هو صراع من أجل "الحقيقة"؟ إنه صراع على امتلاك الحقيقة واستعمالها العمومي، وليس صراعاً من أجل الحقيقة.

إننا هنا بالضبط نفهم أن مفهوم "الحق" إنما يظل قاصراً في فضاءاتنا العمومية إذا هو ظلّ معزولاً عن إمكانية "الحقيقة" التي تؤسّسه سلفاً. ولذلك فإن ثورة شعب بأكمله لا يُمكن أن تُسمّى عنفاً بالرغم من أنّها من الناحية القانونية غير شرعيّة. تماماً مثلما أن استعمال الحرب ضد دولة ما إجراء شرعي من جهة القانون الدولي الذي يشرّعه، لكنّه غير مشروع من منظور الحقيقة التاريخيّة للإنسانيّة.

إن اقتران الحق بالحقيقة هذا ممكنٌ عندما تكفّ الدولة الحديثة عن الخلط بين السلطة والسيادة، وبين الطاعة والمواطنة، وبين المواطن والإنسان. إن السيادة هي قدرة الدولة على التشريع والفعل بذلك التشريع بحريّة تامّة. وبهذا المعنى هي سلطة. لكن الصعوبة إنما تظهر عندما تنزع إلى اختزال السيادة في مجرّد السلطة، بحيث لا يشير مفهوم الدولة إلاّ إلى ممارسة السلطة. فبهذا المعنى هي استبداد، وعندئذٍ تظهر الحاجة اللازمة إلى العنف الذي يُبرز نفسه بأنه مشروع، من حيث هو يقابل الشيء بمثله. وإن ذلك الصنيع هو الذي يجعلها تخلط بين الطاعة والمواطنة. فالطاعة هي مواطنة إجبارية أي عنيفة، إذا هي لم تكن طاعة حرّة بموجب القوام الذاتي للقانون. فإذا نحن لم نرَ في المطيع إلا أنّه ملزم بالقانون، اختزلنا إنسانيته في الصفة الخارجية للمواطنة.

إن ذلك يعني أن السلطة بهذا المعنى إنما هي في تماهٍ شديد مع العنف بما هو كذلك. ولكن يعني بخاصة أن الدولة لم تفهم قولة روسو: إنّ الدولة إنما "تجبر الإنسان على أن يكون حراً"(٥٥)، إلاّ على نحو حرفي. غير أن الفهم الحرفي لهذه المفارقة، أعني إجبار

(٥٤) حنّة أرندت، **في العنف**، م.س.، صص ٤٤ ـ ٤٨.

(٥٥) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., Liv. I, ch. 7, p. 187.

الإنسان على أن يكون حراً، إنما هو الباب الذي أدّى إلى الدولة الكلّيانية حيث تنقلب السلطة من أداة خارجية للسيادة إلى بنية مبثوثة في كل فضاءات الوجود المدني للمحكومين. ونحن أشرنا إلى الطاعة لأنه بلا طاعة لا وجود للسلطة، ولكن إذا كانت الطاعة عمياء فلا حاجة إلى العنف. إن السلطة عندئذٍ آلة مغلقة ورهيبة، لأنها مبنيّة على مفهوم عقلاني للسلطة يصنع الطاعة ولا ينتظرها، كما أنه يجهض الثورة عليها قبل وقوعها. إن الدولة الكلّيانية هي تلك التي انتهت إلى استيفاء كل إمكانيات العنف التي ينطوي عليها البناء القانوني للدولة الحديثة من حيث هو بناء عقلاني صرف[٥٦].

ونحن نتعرّض إلى هذا الوجه من الإشكال لأن الدولة الراهنة مهددة باللجوء إلى استخدام إمكانها الكلّياني كلّما تعرّضت إلى أزمة حاسمة: فالعنصر الكلّياني فيها إنما هو الردّ الأقصى لكنّه المعادل للعنصر الأصولي في "الإرهاب". إن حدوداً جغرافية لطيفة تفصل بين العنف العقلاني والإرهاب اللاّعقلاني[٥٧].

بيد أن ما يثير الانتباه حقاً إنما هو هذا "الصمت" العجيب الذي يُمارسه الجميع حول حقيقة العنف، سواء أكان الصمت من قبل الدولة أم من قبل المناهضين لوجودها. فلا أحد يُسمّي ما يفعله من سلطة، عنفاً. ولم يحدث لسلطةٍ حاكمةٍ أن وطّدت وجودها على أساس أدوات العنف وحدها. إلا أن ما يقضي على السلطة دائماً إنما هو العنف. وإذا كانت السلطة لا تخاف القوة لأنها تفلح دوماً في إقامة علاقة موجبة معها، فإنها مع العنف تضع وجودها نفسه في الميزان. فإن الدولة التي فقدت سلطتها، أي قوّتها الشرعيّة، هي وحدها التي لم يبقَ لها من خيار سوى العنف.

ولكن لماذا يظلّ "الإرهاب" أخطر على الحق من العنف؟ إن الإرهاب عنف لامتناهٍ، أي لا إمكانية لبناء علاقة موجبة معه إلاّ بإلغاء حقّنا الخاص إلغاءً تاماً. وإذا كانت الدولة تلجأ إلى العنف عند فقدان سلطتها، فإن الإرهاب إنما يمرّ إلى العنف بقدر ازدياد كميّة السلطة التي بحوزته. إنه في علاقة عدمية مع خصمه، وليس في تنافس عقلاني معه. ولذلك فإنّه من العبث أن نحصر تفكيرنا في تمثّل حقوقي لظاهرة لا يطالها الإرهاب إلاّ من خارجها. إنها ضرب من "الآخر" الذي لا يسمح بأي إمكانية موجبة معه، طالما أننا نتعامل معه في نطاق البناء القانوني للحق والعنف.

إن ذلك هو الذي يدفعنا إلى الافتراض التالي: إنه لا بدّ من توفير أفقٍ فلسفي أشدّ جذرية للتفكير في مسألة الحق، أفقٍ قد يقودنا إلى فتح مفهوم "الحق" على قيمة "الحقيقة" التاريخية لشعبٍ أو أمةٍ ما.

---

(٥٦) H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., pp. 167-192.

(٥٧) ألبير كامو، **الإنسان المتمرّد**، ترجمة نهاد رضا، (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣)، صص٢٢٣ وما بعدها.

لقد حاولنا أن نعرض إلى حدّ الآن للوجهين القانوني والأصولي لإشكالية الحق والعنف بوصفهما المظهرين الغالبين اليوم. وقد حرصنا على عرض الصعوبات أكثر ممّا حاولنا إيجاد حلول عينيّة لها. بيد أنه يمكن فتح الأفق التالي: التفكير في مسألة الحق في النطاق الذي تشير إليه قضية "حقوق الإنسان"[٥٨]. فالحق الإنساني، بمعنى الشكل الصوري الذي تفرضه الطبيعة الإنسانية على الدول، إنما ينطوي على إمكانية خصبة للتمييز الجذري ما بين السلطة Pouvoir والقدرة Puissance[٥٩]: السلطة من حيث هي العنف المشروع الذي يقوّم منطق الدولة. والقدرة أو الاقتدار الذي تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية بما هي كذلك، إنما هما مؤشران لإشكالين متباينين تماماً. وقد كان سبينوزا هو أوّل من فكّر في هذا الأفق عندما أصرّ على أنه "لا أحد يُمكنه تفويض كل ما يملك (من قوة) إلى السلطة العليا، وأن هذا التفويض ليس ضرورياً"[٦٠]. إنّ هذا الإقرار إنما هو معلن مباشرة ضد البناء القانوني الصارم الذي أودعه هوبز كتاب **التنين**، حيث تكون الدولة "تنّيناً" يُعيِّن الحقوق ويُلغيها بموجب ضرورة تخصّه، حيث يكون الإنسان موضوع سلطة محض.

ولذلك، فالإمكان الفلسفي الوحيد الموجب اليوم إنما هو التفكير بتأسيسٍ كافٍ لمفهوم "الاقتدار" من حيث هو ضربٌ من الحق الطبيعي الذي يملكه الإنسان بما هو إنسان امتلاكاً مطلقاً. فإذا ما اعترفت الدول بهذا النوع من الحقوق التي لا يمكن أبداً استلابها، قلّلت بذلك من إمكانية الحاجة التاريخية إلى العنف تقليلاً جوهرياً. وبما أن الأمر سيتعلّق عندئذٍ بالإنسان بعامةٍ، وليس بالمواطن فقط، يكون عندئذٍ ممكناً الاستفادة الجذرية من قيم الأمّة وتراثها المدني، فتمنع بذلك إمكانية ظهور "الإرهاب" كردّ جذري على مشروع.

---

(٥٨) B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, (Paris, P.U.F., 1990), pp. 9-31. بيد إنّ هذا الكتاب على أهميّته إنّما حصر مسألة حقوق الإنسان في الأفق الذي طوّرته المثالية الألمانية من حيث هو أفق يجد في إشكالية تاريخ الذاتية محوره الداخلي. إن السؤال عن حقوق الإنسان هنا هو إشارة لا تزال غير دقيقة إلى ضرورة فحص معنى الإنسان في حقل ثقافة لم تقم منذ أول أمرها على إشكالية الذات. وذلك يعني أن التفكير في حقوق الإنسان في إطار ثقافة لم يصدر فيها ذلك التفكير عن تقليد حقوقي وإنسانوي مجانس له إنما هو محكوم عليه بأن يوفّر أفق استشكال لمعنى الإنسان يخصّه أو أن ينزلق في خطاب بهرج عن مفهوم الإنسان الذي لا يملكه.

(٥٩) A. Negri, *L'anomalie sauvage-Puissance et pouvoir chez Spinoza*, (Paris, P.U.F., 1982), pp. 228, 293-308; E. Balibar, *Spinoza et la politique*, (Paris, P.U.F., 1990). وبالعربية: إتيان باليبار، سبينوزا والسياسة، ترجمة منصور القاضي، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، صص٨١ وما بعدها.

(٦٠) Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, op. cit., ch. XVII, pp. 255 sqq, et ch. XX, pp. 309 sqq.

الدولة الحديثة، بل سيظهر في مظهر عنفٍ فقط يُمكن استيعابه قانونياً، لأن القانون لن يكون عندئذٍ "عقداً مجرّداً" بل ضرب من "الحياة الإتيقية" Sittlichkeit, Vie éthique، كالّتي عرضها هيغل في القسم الثالث من **فلسفة الحق**[٦١]. بحيث إن كل دولة إنما هي مُطالبة من الداخل باستعادة موجبة وقويّة للتراث المدني لحضارة الشعب الذي تحكمه. فإن الحق والعنف إنما هما عنده مفعولان مدنيان فيهما ينكشف جوهر حضارة الشعب المعني وتجربته التاريخية وقدرته الخاصة على التشريع لنفسه، لا غير.

III ـ الإرهاب والعدميّة: نحو هرمينوطيقا "الواقعة"

١ ـ في التسامح بما هو شرط إمكان أصلي للتفكير في الإرهاب:

إنّ علينا أن نتساءل بلا كلل: إلى أي مدى يمكننا "اليوم" أن نفكّر فلسفياً في ماهيّة الإرهاب؟ أجل إن المرء لا يُمكنه أن يتفلسف خارج عصره. لكنّ ما هو محرج حقاً هو طريقة رسم هذا المفهوم القلق: "العصر". فنحن لا "نُعاصر" بالطريقة نفسها ولا نعاصر المشاكل عينها في كل مرّة. وإن الصعوبة التي تقودنا هنا هي مدى قدرة ثقافة ما على "معاصرة" نفسها، لا من زاوية حسّ الهويّة الذي تحتاجه في كلِ عصر، ولكن بخاصة من جهة طبيعة "الخطر" التاريخي الذي يتهدّدها. إن "الغرب" مثلاً (والإنسانية الحالية معه)، مهدّد اليوم بالخطر النووي[٦٢]. وهذا هو المعنى الحاسم لكوننا نعيش منذ فترة وجيزة "عصر التقنية" كحقبةٍ من تاريخ ميتافيزيقي ربما يعود إلى الفراعنة وليس إلى اليونان فحسب. نحن أيضاً نعيش في عصر التقنية، وهذا يعني أنّنا نشارك حقاً في احتمال الخطر النووي[*]. بيد أنّ هذه المشاركة إنما هي نوع مخصوص من "المعاصرة" الاضطرارية داخل زمان تاريخي عالمي بات النطاق الوحيد للإنسانية الحالية.

بيد أنّ ما يقلقنا نحن من حيث إنّنا نحتمل أيضاً ضرباً خاصاً من الخطر التاريخي، إنما يبدو مبايناً بوجه ما للخطر النووي. هذا الضرب الذي يخصّنا هو الخطر "الأصولي"[٦٣].

---

(٦١) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., §§ 257-340.

(٦٢) M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. fr., (Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1989), pp. 92-96.

(*) خصوصاً مع امتلاك إسرائيل لهذا السلاح (المحرر).

(٦٣) ما معنى أن تصبح "الأصول" خطراً؟ إن ما يستوجب البحث ههنا هو أن نُسائل معنى "الخطر" بحيث تنكشف لنا وجاهة الحديث عن "الخطر الأصولي". ومن المفيد حقاً أن نعرف أن العربيّة تقرن في دلالة الخطر بين رفعة المقام والإشراف على التهلكة (!). الخطر مقام ينبغي أن نقف على الأفق الروحي الذي يشدّه. كذلك هو ضرب مخصوص من الهلاك الذي ينطوي عليه قدر أمة ما سلفاً. إنّ المطلوب ممّن يعاصرون "الخطر الأصلي" الذي يحتمله قدرٌ روحيٌ ما هو الحرص على التحديق جيّداً في الأفق الذي يعمل داخله شعب ما من حيث هو قادر في كل مرّة على اختراع إمكانية ترويض ذلك الخطر الأصلي =

إن ذلك هو ما يدعونا إلى اعتبار مسألة التسامح مسألة جوهرية من حيث إنها تضعنا داخل النطاق التاريخي لضرب الخطر الذي يخصّنا[٦٤]. ولأنّ هذا الخطر "الأصولي" إنما يخرجنا من أرضيّة السّؤال التقليدي عن الديمقراطيّة، أي مفهوم "التّمثيل"، فإنّه يدفعنا إلى اعتبار مسألة التسامح أفقاً وجيهاً لارتسام معنى خاص للديمقراطية لا يكون فيه مفهوم التمثيليّة مرجعه الوحيد.

بيد أنه من الحقيق بنا أن ننبّه إلى أنّ التفكير في ذلك محفوف بالمخاطر، أعني بضربٍ من الصعوبات التي لا يقوى على طرحها إلاّ من استطاع التحرّر من أفق الدولة الحديثة. فإنّنا لم نفكّر بشكل كافٍ في الخطر الأصولي إلاّ من زاوية نقده كظاهرة "إرهاب"، متأوّلين هذا الأخير بوصفه عنفاً غير شرعي. في حين أن الجدير بنا هو الاضطلاع الفلسفي بمساءلة أصلية لهذه "الواقعة" الغريبة. والحال أن ذلك ليس ممكناً أبداً إلاّ في أفق مسألة التسامح. إن ذلك يعني أن التسامح هو قدرٌ داخلي لإمكانية التفلسف التي تخصّنا، وربما كان ذلك منذ الكندي إلى ابن رشد[٦٥]. أي إننا لم نتفلسف قطّ في فضاء الثقافة التي تهمّنا إلاّ في الأفق الذي تشير إليه مسألة التسامح. فإذا انعدم هذا الحسّ الإشكالي بالتسامح، انعدم التفلسف وانحسرت صناعة الفلسفة، وهو ما وقع فعلاً ولقرون طويلة.

نحن لا نقصد أن هذا المشكل لم يطرح إلا لدينا، فهو مشكل عالمي. بل فقط إن مسألة الديمقراطية إنما لن تُطرح لدينا بشكل جذري طالما أنها لم تأخذ مسألة التسامح بوصفها البوّابة الأساسية لها. فالتمثيليّة مثلاً إنما هي مسألة تستمد وجاهتها من ضربٍ معين من الموضع الميتافيزيقي هو بُنيتها الخاصة، أعني موضع الذاتيّة[٦٦].

= بنفسه. لذلك، لا يبدو الخطر الأصولي واقعةً عابرة في الأفق التاريخي الحالي الذي نتحرّك فيه. ورغم ذلك فهو ليس قدراً نافذاً بقدر ما هو إمكان تاريخي لا بدّ من السيطرة عليه. ولا يتمّ ذلك بإلغائه حقوقيّاً بوصفه عنفاً، بل بمعالجة المرض التاريخي الذي يدفع ثقافة روحية ما إلى اللجوء إليه. إن هذا الضرب من الخطر الأصلي إنما يفرض على الدولة الحديثة أن تُقدم على نحو من التشريع لم تعرفه لحدّ الآن. عن "الخطر الأصولي" من حيث هو خطاب قائم بنفسه له آلياته وطبيعته الخاصة، انظر بخاصة: نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الديني ـ رؤية نقدية**، (بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢)، صص١٣ ـ ٧٣.

(٦٤) عن الطرح التقليدي لمسألة التسامح انظر: جون لوك، **في التسامح**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص٧٧ وما بعدها.

(٦٥) إن الكندي في "رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى"، أو ابن رشد في **فصل المقال**، إنما لم يفعل غير طرح مسألة التسامح على نحو جذري: ما هو المباح وما هي حدوده بالنسبة إلى نظام التفكير في ثقافة ما؟ والحال أن الإرهاب هو إلغاء أصلي لذلك التفكير (!) انظر مثلاً: ابن رشد، **فصل المقال**، (بيروت، دار المشرق، ١٩٩١)، ص٢٧ وص٣٣ وما بعدها.

(٦٦) فإنّ بين المفهوم الميتافيزيقي للتمثّل والمعنى الحقوقي للتمثيل اقتراناً جوهرياً لا ينبغي التقليل من خطورته، وذلك لأنّه يعكس الاقتران الأخطر ما بين الذات والمواطن في شخصية الإنسان الحديث. لقد =

ولأننا نقف في موضع لم يصرّف هذا النوع من التأسيس الميتافيزيقي "الحديث"، فذلك يعني أننا مُقبلون بعدُ على ضربٍ من الوضع الميتافيزيقي هو أفق لطرح المسألة المدنيّة بعامّة على نحو مخصوص تماماً. ونقصد بذلك أن تفكيرنا الحالي في الصعوبة الديمقراطية إنما يظل تفكيراً مقترناً اقتراناً فظيعاً بطبيعة الخطر الذي يتهدّده في إمكانية وجوده، أعني "الخطر الأصولي"، ولكن بخاصة بطبيعة الأفق الذي نبحث فيه عن سبيل احتمال موجب لذلك الخطر وأعني به أفق مسألة التسامح.

ذلك أن تطوير تقنية التّمثيل قد يطوّر اللّعبة السياسيّة لبعض الوقت، لكنه لا يلغي طبيعة الخطر الأصولي، بل قد يهبه رئة إضافية. ولذلك، فالعسير هو تأسيس فضاءات عمومية قادرة على احتمال الخطر الأصولي من فرط أنها فضاءات استعمال عمومي للتسامح[٦٧]. أمّا عن طريقة ارتسام مسألة التسامح في نطاق هذه الفضاءات، فإنّ ذلك ليس شأناً يسيراً يُمكن للدولة أن تحلّه حلاً حقوقياً. فرُبّ حلّ حقوقي لا يفعل سوى تصريف تقنية التمثيل على نحو يظل معه في حاجة عفوية إلى أجهزة عنف شرعي موازية لعمله.

إن مسألة التسامح هي برأينا النطاق الذي قد يجعل مفكّرينا قادرين على مناظرة طريقة للنقاش الحديث عن طبيعة الصعوبة الديمقراطية. ذلك أنه بالإضافة إلى أنها تضفي تميّزاً خطيراً في بلورة المسألة السياسيّة لدينا، وليس في طبيعة الدولة التي أفلح العرب في بنائها حديثاً، أي الدولة ذات الطبيعة الحقوقية بوجهيها التمثيلي والعنيف، ليس فيها من الإمكان التاريخي ما يسمح باحتمال ذلك التميّز الخطير احتمالاً جوهرياً. وذلك لأن هذا قد يعني أن تَعرِضَ هذه الدولة عن الحلول التقليديّة للدولة الحقوقيّة، حتّى العثور على شكلٍ ملائمٍ من المعالجة للصعوبة الديمقراطيّة كما تطرح في كل مرّة.

إن طرح مسألة التسامح بشكل صريح في هذا الموضع معناه الاعتراف بأنّ الخطر الأصولي، أعني إمكانية العنف الجذري الذي يصرّفه هذا الخطر، إنما هو أمر لا يملك راهنيّة لافتة للنظر فقط، بل هو يُهدّد بتشويه الأفق التاريخي لشعوب بأكملها، أي لجزءٍ

= كان كلّ من ديكارت وهوبز يؤسّسان في وقت واحد إمكانية الإنسان الحديث من حيث هي إمكانية ميتافيزيقية تجد بنيتها في إشكالية التمثّل، وحقوقية تجد قوامها في إشكالية التمثيل. قارن: M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, coll. Tel, 1992), pp. 119 sqq.

(٦٧) لذلك يبدو مشروع "العقل التواصلي" من حيث إنه يقوم على ضرب من "أخلاق الحوار" الذي يدعو إليه يورغن هابرماس، يبدو إمكانية فلسفية واعدة لإخراج تفكيرنا في الخطر الأصولي من المضيق الذي يسقط فيه في كل مرة. إن إنشاء فضاء عمومي مستقلّ لأنّه يصرّف نشاطاً تواصلياً أساسياً هو وحده القادر على إلغاء إمكانية الإرهاب. وذلك لأنّه هو وحده القادر على تجريده من أي مشروعية تاريخيّة. إن المطلوب هو إخراج المسألة من السباق الفاسد نحو معرفة أصلية لهوية الأمة إلى إرساء براديغم "التفاهم بين ذوات قادرة على الكلام والفعل" كما يقول هابرماس. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 350 sqq.

أساسي من الإنسانيّة الحالية. بيد أن هذا النحو من الاعتراف هو الذي يجعل مهمّة الفيلسوف صعبة وخاصّة.

٢ ـ الإرهاب "واقعة" عدمية:

إن القصد من كل ما سبق هو التنبيه بإحراج واضح إلى أنّ زاوية النظر الحقوقيّة ليست قادرة على الإفلات من منطقها الخاص والاضطلاع بتفكير أصيل في ماهية الإرهاب من زاوية "أخرى". فالآخر هو العنف دائماً. ذلك أنّ الإرهاب مشكلة غير حقوقية في جوهرها، رغم أنها ما برحت تُطرح غالباً على هذا المنوال.

إن ما يستطيع الإرهاب أن يكونه مهما كانت طبيعة نظرتنا إليه، هو أنّه "واقعة" جذرية وحاسمة، أعني أنها تنمّ عن قرار خطير وكلّي، وليس عن هوى فرد مختلّ أو فئة ضالّة. ولا سيما أنه، أي الإرهاب، واقعة استطاعت فعلاً ارتسام ممكن تاريخي لم يكن حاصلاً من قبل. هذا الممكن التاريخي صار اليوم واقعة عالمية. وبهذا المعنى، فمقاومته صارت مشكلة لا تتعلّق بدولة بعينها، بل بالدولة الحديثة بما هي كذلك.

إن الدولة الحديثة، ومن حيث هي قد قامت على أنقاض التصوّر الوسيط للسياسة، مستعيضةً عنه بتصوّر حقوقي صرف، إنما هي معرّضة دوماً لظاهرةٍ هي من حيث المناسبة تُقابل ما كان مفهوم "الفتنة" يُشكّله في الأفق "السنّي" للدولة السلطانية، ونعني بذلك ظاهرة "العنف". ولكنّ ما حدث مع الإرهاب هو أمر آخر تماماً. إنه ظهور "واقعة" جديدة تزاحم ظاهرة العنف في مدلولها وتسخر من بنيته الحقوقية. هذه الواقعة هي الإرهاب. ونحن نقترح أن نصفه بأنّه "واقعة عدمية"، ليس فقط بالمعنى الحرفي لإحداث العدم بل كموقف روحي حديث ينتج غالباً عن انزياح عميق يصيب الأسس الروحية لثقافةٍ ما(٦٨). إن هذه الواقعة ليست من الدولة الحديثة في شيء لأنها ليست ظاهرة عنف عادية؛ وهي ليست من الدولة الوسيطة في شيء، لأنها ليست فتنة تقليدية. إنها واقعة تكسّر الأفق

---

(٦٨) في نهاية القرن الثامن عشر وفي حقل الفكر الألماني ظهر الاستعمال الحديث لمعنى "العدمية" في نطاق نقاشٍ ظلّ في الحقيقة استطيقياً: فالعدمية أُطلقت غالباً ههنا على ضروب من التأسيس "الشعري" للأنا الحديثة المتسلّطة على العالم. غير أنه منذ القرن التالي إنما صار الحديث عن العدمية يملك بعض الوجاهة: إنه صار يقترن بضروب الفساد الجذري الذي يلحق بأسس القيم التي تشدّ الجهاز الروحي لمجتمع القرن التاسع عشر مثل الفوضويّة والفردانية الجذرية. ولكن مع نيتشه فقط أصبح مفهوم العدمية مشكلاً فلسفياً من الدرجة الأولى: إنه صار يشير إلى جملة مصير الحضارة الغربية لكونها قد أُصيبت بانزياح عميق لأُسسها الروحيّة. إنه بهذا المعنى إنما نطلق معنى العدمية على ظاهرة "الإرهاب": إنه ضرب مخصوص من العدمية أي انزياح عميق للجهاز الروحي للملّة التي تأسس عليها تاريخ العرب لحدّ الآن. عن معنى العدمية، وتاريخ هذا المفهوم، انظر: François Ewald, «Le nihilisme. Histoire du mot», *Magazine Litteraire*, n° 279, Juillet-Août, 1990, pp. 18-20; F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. d'Henri Albert, (Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, 1991), Livre premier: Le nihilisme européen, pp. 31-108

التاريخي الذي تتحرّك فيه الدولة الحديثة، وتصرّف بذلك علاقة طارفة مع هذا الأفق.

إنما نقصد بذلك أن الإرهاب يفترض تصوّراً معيّناً للزمان الروحي للملّة لم يتوضّح بما فيه الكفاية بعدُ(٦٩). ولأنّ الدولة الحديثة لا تبني ظواهرها القانونية بناءً زمانياً بل صوريّاً، فهي أبعد ما تكون عن القدرة التاريخية على حلّ مشكلة الإرهاب حلاً نهائياً. وذلك لأنّ أي إقدام على ذلك إنما يفترض لزوماً مراجعة هيكلية لمفهوم الدولة الحديثة، أي وضع الأساس الحقوقي الذي قامت عليه موضع سؤال. ولأن ظاهرة العنف لم تكن في جوهرها إلاّ ظاهرة من الظواهر الحقوقية للدولة الحديثة، فإنه ليس لها أن تضعها موضع سؤال أبداً. ولا يغرنّك ما ترى من إطاحات بالحكم، فإنها ليست سوى حركات داخل البراديغم السّياسي نفسه. ذلك أن تغيير الحكومات ليس أمراً جوهريّاً في الوجود التّاريخي للدولة الحديثة.

إنّ ما هو مفزع حقاً هو ظهور واقعة تضع وجود الدولة التاريخي هذا موضع سؤال على نحو جذري. وهذه الواقعة ليست حقوقيّة في شيء، إنها ما لا يُعَالَج على نحو وقائي وما لا يُتصالح أو يُتآلف معه. وذلك لا يتمّ إلاّ على نحوٍ من المغالطات التاريخيّة.

الإرهاب ليس إطاحة بالحكم ولا عنفاً، إنه أخطر من ذلك أشواطاً. ولذلك ينبغي الانكباب على دراسته على نحو جذري. ربّ دراسة لا يُمكن أن تُنجز على منوال "حقوقي" بل على جهة نظر ينطلق من اعتبارٍ أساسي لإمكانية الإرهاب بوصفها في جوهرها إمكانية عدمية. إن الإرهاب موقف عدمي، وذلك يعني أنّه ليس سلباً متعيّناً للشكل الحقوقي للدولة الحديثة، بل هو ضربٌ من العدمية إزاء وجودها.

٣ ـ الإرهاب ضربٌ عدمي من "الاستقلال":

ما معنى "الاستقلال"؟ وبعامة، ما هو "تقرير المصير"؟ إننا نتساءل عن المعنى الأصلي لهذه العبارات التي انقلبت منذ قرن إلى عناوين جوهرية لثقافات وشعوب بأكملها. وإذا كان ليس ههنا من جدوى لنكران الدور التاريخي الذي أدّته هذه العناوين في رسم وجهة التاريخ في شطرٍ من الأرض للإنسانيّة الحاليّة، فإن ما هو جدير بالبحث فيه فلسفيّاً إنما هو أنّ هذه العبارات إنما هي صادرة عن ضرب ما من الميتافيزيقا، ونعني ميتافيزيقا الذاتية، كما بلورها كانط في **نقد العقل العملي** بخاصة(٧٠). فالاستقلال Selb-ständigkeit, autonomie إنما هو وجه محدّد من العلاقة التي تبنيها الذات الحديثة مع نفسها. فإذا كان لفظ

---

(٦٩) وهذا المشكل لم يُطرح بعد إلاّ على نحو خصومي، انظر مثلاً: نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الديني**، م.س.، ص٣٧ وما بعدها؛ عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، م.س.، ص١١ وما بعدها.

(٧٠) E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. de François Picavet, (Paris, P.U.F., 1976), pp. 33 et 43.

auto-nomie مركّباً من "الناموس" nomos، و"الهوهو" auto، وإذا كان لفظ Selb-ständigkeit مركّباً من القيمومة Ständigkeit والذات Selbst، فإن عبارة "الاستقلال" إنما تنطوي على اشتقاقٍ لافت للنظر، ونحن نكتفي بالإشارة إلى معنيين فقط من فعل "استقلّ": أوّلاً يُقال "استقلّ الشيء عدّه ورآه قليلاً"، وثانياً "استقلّ الشيء حمله ورفعه، واستقل بالأمر تفرّد به ولم يشرك فيه غيره، وبخاصة استقلّ برأيه استبدّ به"[٧١]. إنّ عبارة الاستقلال لا تطرح معنى مشكلة "الناموس" الذي يكون في العلاقة مع "الهوهو"، ولا هي تثبت معنى القيام بالنفس أو التقوّم بالذاتية، بل إن الاستقلال لفظ صادر عن فهم "استبدادي" للتفرّد (!).

يبدو إذن أن ترجمة عرضية هي التي دفعت بلغتنا إلى تقوّل معنى لم تتهيّأ له كفايةً. ولأنّ المقصد ليس خصاماً لفظياً، بل هو محاولة استشكال جديد لمعنى "الاستقلال"، فإننا ندفع بهذه العبارة إلى أصلها: أجل إنّ العرب المحدثين لم يفهموا من الاستقلال غير "الاستبداد بالأمر"، ولذلك هم لم يدركوا شيئاً أساسياً من معنى "الذاتية" التي يفترضها معنى الاستقلال. ورغم ذلك، فإن هذه العرب غير مضطرّة إلى التوفّر على معنى الذاتية الحديث حتى "تستقلّ". إن عليها فقط أن تضطلع بضربٍ جذري من "تقرير المصير". إن المعنى الأصلي للاستقلال هو تدبير المصير. إن المقصود هو ضرورة إخراج مسألة الاستقلال من فلك الذاتيّة إلى أفق السؤال التاريخي عن "واقعة" الاستقلال بما هو مصير[٧٢].

إنّما الاستقلال هو استئناف المصير. وذلك يعني أساساً الإزماع على مراقبة القدر الروحي الذي يوجّه تاريخاً ما من الداخل. هل نحن أمسكنا فعلاً بإمكانية القدر التي تخصّنا بواسطة الاستقلال؟ إن الشعوب لا تستعيد مراقبة أقدارها إلا بقدر ما تستطيع ذلك. إنّ ذلك يجعلنا نلتفت رأساً صوب هذا السؤال الغامض: ما هو المستطاع الخاصّ بنا كإمكانية تاريخية **عالمية** راهنة؟ فالراهن الذي لا يكون عالمياً، أي الذي لا يكون جزءاً جوهرياً من الإمكان التاريخي للإنسانيّة الحاليّة، إنما هو راهن فاسد[٧٣].

---

(٧١) ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، م.س.، المجلد الخامس، صص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٧٢) ربما كان هيدغر هو أوّل من كشف عن المعنى الأصيل لمعنى "المصير" Schicksal: إنما المصير هو "المغامرة الأصلية" للوجود التاريخي لشعب ما، من حيث إنه يقوم على اختيار متوغّر لإمكان بعينه من الإمكانات التي ينطوي عليها أُفق المستقبل في عصرٍ ما. بيد أنّ المصير لا ينكشف إلاّ عندما يفلح كيان ما في تسريح كل ما فيه من اقتدار واعتزام على المضي نحو ما يستطيعه بموجب تراثه الخاص. إن تدبير المصير هو تكرار متوغّر للمستقبل داخل الممكن التاريخي الذي يتوفّر عليه شعب ما. عن المعنى الأصيل للمصير، انظر بخاصة: M. Heidegger, *Être et temps*, trad. François Vezin, (Paris, Gallimard, 1986), § 74, pp. 448-450

(٧٣) يقول عبد الله العروي: "إننا ما زلنا إقليميين في تفكيرنا وتصرّفنا". بيد أنّ دعوة العالمية التي رفعها العروي، ورغم أنّها بمعنى ما أهمّ اجتهاد تاريخي في تدبير المصير بلغة الفكر العربي المعاصر، إنما انتهت =

إن ذلك يعني فقط أن مشكلة "الاستقلال" قد انتهت من أجل أن تبدأ مسألة "المصير". وإنّه في هذا الأفق بالذات يظهر الإرهاب كواقعة مخصوصة: إنه لا يتعلّق فقط بضرب مغمور من الحسّ بالهويّة؛ إنّه مراهنة على ما هو عالمي فينا. غير أنها مراهنة فاسدة. أجل إنّ ما هو عالمي هو وحده ما يستطيع أن يرسم إمكانيّة المستقبل لدى شعب أو ثقافة ما. لكن الإرهاب واقعة تضرّ أيّما إضرار بالتفكير الأصيل في المصير لأنها تصرّ على إخراجه من صفّ الإنسانيّة الحاليّة.

إن مصير العالم اليوم مشكلة جذرية. لكنها لا تصبح مشكلة خاصة إلاّ عندما تُشارك ثقافة ما في احتمالها احتمالاً مصيرياً. وإن ثقافتنا قد ارتبطت دائماً بما هو عالمي. ولذلك، فواقعة الإرهاب هي ضربٌ من السكوت عمّا هو عالمي فينا والانخراط في تاريخ الأمم المنقرضة. ذلك أن الشعوب التي تحصر ماهيتها في الاستبداد بالمصير، أعني الاستقلال العدمي، إنما هي شعوب غير قادرة على العالمية، ومن ثمّة غير مؤهلة بعدُ للإمساك بأقدارها كما تفعل الحضارات الكبرى.

ومن حيث إن مصير العالم اليوم إنما يشتق إمكانه الأساسي من ماهية التقنية(٧٤)، ومن حيث إن ما هو تقني هو ملخّص كل الإمكان العقلي للإنسانية الحالية، فإنه لا توجد ههنا فرصة لأيّ ثقافة للنكوص عمّا هو عالمي، أي عن عصر التقنية. والحال أن واقعة الإرهاب إنما هي ضرب عدمي من الاستقلال، وذلك بتجريد ثقافةٍ ما من عالميتها، أي من قدرتها على المشاركة الأصيلة في ترتيب أو في احتمال مصير العالم الحالي. أجل، إننا لن نشارك حقّاً في مصير العالم إلاّ بقدر ما نستطيع أقدارنا استطاعة جذرية. فالقدر هو ما هو قدرة ثاوية في الإمكان التاريخي لشعب ما، لكنها قُدرة لم تتبلور في مؤسسات بعينها. وإنه في هذا الأفق الذي هو بمثابة الإمكان أو الفراغ أو القلق أو المخاض الذي يكمن في نظرة ثقافة ما إلى عصرها إنما تسكن إمكانية الإبداع وإمكانية القدر، ولكن أيضاً إمكانية الإرهاب(٧٥).

= إلى تأسيس التفكير في العالمية على ما أدبر عنه الفكر "الغربي" الحالي، أعني أطروحة التاريخانية Historicisme. إنها عالمية مهزوزة لأنها لم تقم على بحثٍ جذري في طبيعة الأفق الذي دخلته الإنسانية بعد انحسار فلسفات التاريخ الكبرى. أجل، إنّ العرب اليوم على باب "التاريخ الجدّي" كما يقول العروي، لكن ليس بمعنى "تاريخاني"، بل بمعنى الانخراط الضروري في إدراك "تاريخيتهم" وواقعة العصر الذي ينفتح أمامهم منذ الآن كأحد إمكانات العالم الحالي. انظر: عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، م.س.، صص١٨٧ و١٨٩.

(٧٤) راجع: M. Heidegger, *Le principe de raison*, op. cit., pp. 99-10, 116-140.

(٧٥) بين الإرهاب والإبداع صلة سابقة: إنها "البدعة". ولذلك فالمبدع محكوم عليه سلفاً بأن يظهر بمظهر من يأتي بالبدعة، أي في مظهر المبتدع. لنقلْ: إن المبدع هو من يخترع أمراً على غير مثال سبق. أمّا المبتدع فهو من يفتعل بدعة أي عقيدة محدثة تخالف إيماناً سائداً. إن الحضارة القويّة، أي التي تأخذ مصيرها =

من يمسك بهذا الأفق؟ من يراقبه ويوجّهه ويربّيه؟ قد يُقال: الدول. ولكن أيّ دولة بإمكانها أن تحضن مبدعيها إلى النهاية؟ لا واحدة. ورغم ذلك فالمبدعون هم الذين يحتملون دولهم في كل منعرج حاسم، ويكرّرون على أنفسهم كل الممكن التاريخي الذي بحوزة شعوبهم. إن المصير، أي الأفق الأصلي للاستقلال، هو مشكل إبداعي وليس برنامجاً سياسياً. إن الدولة لا تطرح مشكلة المصير إلاّ على نحو متأخّر. وذلك أمر طبيعي. لأنّ الدولة حلّ خارجي وعرضي لمشكلة الإبداع الذي يستطيعه شعب ما. إن الدول أخلاقٌ مؤقتة للشعوب، ولذلك فالاستقلال بواسطة الدول أمر واستئناف المصير من قبل المبدعين أمر آخر.

إنه لذلك فقط يبدو الإرهاب واقعة عدمية لا تصيب الدولة إلاّ على نحو خارجي، أمّا من الداخل فهو تدمير لأفق الإبداع الأصلي لعصر ما، وكل ذلك باسم ضربٍ عدمي من الاستبداد بالمصير.

٤ ـ الإرهاب عدمية تاريخية:

إن ما يُقلق على نحو جديد تماماً في هذا الشأن "المستحدث" إنما هو الأمر التالي: إن الإرهاب ليس "عنفاً" ولا "جهاداً" ولا "مرضاً". إنه ليس عنفاً لأنه ليس ظاهرة مشتقة من منطق الدولة الحديثة، أعني ليس ظاهرة حقوقية؛ وهو ليس "جهاداً" لأنه يغر صادر عن عصرِ ديني يجد قوامه الخاص في مشكلة تاريخية أثارها دين تكوّن للتو؛ وهو ليس "مرضاً" لأن الشعوب لا تخضع لشروط نفسيّة قابلة للعزل طبيّاً. إذ إن كلّ شعب هو واقعة تاريخية روحية تفرض على عصرها ضرباً خاصاً من المعاصرة لا تنكشف إلاّ بقدر ما يفلح ذلك الشعب في التمرّد على تراثه الخاص.

إنّ الإرهاب واقعة تفرض ضرباً من العلاقة المستحدثة تماماً سواء مع عصرها أو مع بنية الدولة الحديثة التي تعاصرها. وهو واقعة لأنه يقع فحسب، أي يفرض حالة خاصّة لم تصدر عن الدولة الحديثة، غير أنه غير قابل للانفصال عنها. إن الإرهاب **واقعة حديثة**. وذلك يعني أن العلاقة مع خطة الحداثة، أي مع عصر التقنية من حيث هو فنّ أرضي خاص بإنسانية بعينها، إنما هي علاقة أصلية في "الأصولية" لا نملك بعدُ شروطاً هرمينوطيقية

= بقوّة، هي وحدها المؤهّلة لإرساء أفق واسع من التسامح حتى يتقلّص الفارق ما بين المبدع والمبتدع، بين الإبداع والابتداع. أمّا حضارة الزمن الرديء، أي تلك التي تؤثّم الإبداع لأنّه في عرفها الخاص بدعة محض، فهي لا تفعل سوى توسيع الهوّة بين المبدع والمبتدع، بين الإبداع والبدعة. وليس ذلك سوى "الإرهاب" بوصفه سياسة البدعة. وهو ما نجده مجسّداً في "التكفير" بما هو تقنية عمومية لرسم حدود وطبيعة الإبداع في نطاق ثقافة ما. انظر: نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الديني**، م.س.، ص١٦ وما بعدها وص٦٩؛ جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، صص١٣٩ ـ ١٦٨.

كافية لفهمها ومن ثمّة لمعالجتها. إن الإرهاب يقع في قلب التاريخ الحديث، وهو لا يحتاج في ذلك إلى أيّ تشريع "حقوقي" قد يجعل إمكانيته واردة. إنه لا يشبه أيّة واقعة سياسيّة حديثة أخرى.

وبكلمة جامعة: الأصولية ضربٌ من "العدمية"، والإرهاب تعبير تاريخي عنها. إن "الأصولية" ضربٌ من العدمية التاريخية. هي عدمية لأنها تقوم على الإقرار بأن انزياحاً روحياً حاسماً قد أصاب بنية الملّة والموضع الميتافيزيقي الذي تعبّر عنه، قد أدّى اليوم إلى انقلاب "الملّة" إلى أفق روحي مسدود. وهي تاريخية لأن هذا "الحدث" الجذري ليس مجرّد عودة إلى "الأصول" لإثارتها ولاستئنافها بل هو يعبّر اليوم عن ضرب من الاستكمال لماهية الملّة من حيث هي تبلغ مع شكلها الأصولي أقصى إمكانها الخاص بما هي ملّة.

إن الحدث الذي يشير إليه ظهور الأصولية هو بلوغ الأفق الأخير لمعنى الملّة في التقليد الذي قام عليه الدين الكتابي بعامة. هذا الأفق كان في كلّ مرّة عملية بناء دولة سلطانية قادرة على دَنْيَوة الآخرة وأَخْرَنَة الدنيا في إطار مصير داخلي واحد.

ولأن هذا الحدث قد تمّ في هذا العصر بالذات، أي عصر العدمية الذي تعطي عنه الحداثة في الغرب صيغة عصر التقنية والدولة المشتقة منه كاستعمال عمومي لإمكانيته الخاصة، فإنّ الأصولية إنما تظهر في مظهر "مقاومة" روحيّة جذريّة للحداثة أي لماهية عصر التقنية ولماهية الدولة العمومية تلك. والحال أن الأصولية هي الأخرى ضربٌ من العدمية مثلها مثل الحداثة، وذلك لأنها تفترض هي أيضاً طريقة مشابهة في ترجمة الانزياح الروحي الذي أصاب الملّة في ضربٍ من العدمية التاريخية الخاصة. هذه العدمية التاريخية هي تحويل جهاز الملّة إلى حركة تاريخية "حديثة" تزاحم الدولة العمومية في رهانها الخاص أي "التمثيليّة" القصوى للشعب ولكن أيضاً "الاستعمال العمومي" لعصر التقنية نفسه (!).

فالأصولية ضربٌ من الترجمة "الحديثة" تماماً لإمكانية الملّة كما تتوفر عليها شعوب بعينها، هي الشعوب المهيأة روحيّاً بحسب طبيعة تاريخها لهذا الضرب من العدمية.

ولكن بأيّ معنى تكون الأصولية ضرباً ما من "الحداثة"؟ من المعلوم أن الأصولية هي استعمال جذري لجهاز الملّة[٧٦] بهدف تغيير بنية الدولة الحديثة، وذلك بتأسيسها على موضع روحي غريب عنها لأنّه موضع غير حقوقي بل لاهوتي. غير أنّ الباحث في طبيعة المرجع اللاهوتي نفسه إنما يكتشف أن الأصولية هي تأويل لاهوتي لضربٍ خاص من الأنطولوجيا كان الدين الكتابي قد أعطى عنها صيغة دقيقة ونقصد بذلك أنطولوجية الخلق من جهة ما تجد في إشكالية الإله الخالق أفقها الخاص. وإنه في هذا الأفق الأنطولوجي

---

(٧٦) إننا نأخذ معنى "الجهاز" على نحو حاسم من حيث إننا نقصد أنّ التصوّر الأصولي سواء للملّة أو للحداثة هو تصوّر أداتي. إن الأصولية ضربٌ من العقل الأداتي الذي لا يقوم على أيّ علاقة محايثة لا بالملّة ولا بالحداثة. وذلك هو السبب الأصلي للإرهاب.

الأصلي إنما ترعرع التأويل اللاهوتي لماهية الملّة، ومن ثمة لطبيعة السلطان الذي تزعمه.

ولكن ماذا تغيّر بمجيء الحداثة؟ إنه إرساء ميتافيزيقا الذاتية، بحيث وصلنا اليوم إلى ضربٍ من الحضارة التي تجد تبريرها الداخلي الحاسم في إشكالية الإنسان ـ الذات الخالقة لتاريخها والمسيطرة تقنياً على إمكانية العالم الحالي.

إن هذا الموقف "الذاتوي" هو في الحقيقة ضربٌ من "العدمية النشيطة" التي تريد فرض "قوّة" مطلقة على مصير الإنسانية وتحويلها إلى ضرب من الموجود المتحكّم فيه بواسطة جهاز تتملّكه الذات أو تخلقه بنفسها في نحو من "إرادة الاقتدار" التاريخية(٧٧).

إنه بذلك انزلقت الحداثة في فهم عدمي لمصيرها. وانقلبت إلى سياسة كليّة بلا مضمون روحي موجب، أي ناتج عن أضطلاع غير عدمي بإمكانية الوجود بحيث ينفتح للإنسان معنى العالم ليس كآية ولا كامتداد، بل كبيئة إتيقية دهرية.

إن ذلك يجعلنا لا نرى إلى الأصولية، من حيث هي استعمال "حديث" للملّة، بوصفها ضرباً من اللاّحداثة. ذلك أنّ الحداثة نفسها قد قامت على استصلاح واستشكال حاسمين لإشكالية الدين الكتابي نفسها أي أنطولوجية الخلق ومسألة الإله الخالق كأفق خاص لها(٧٨). فميتافيزيقا الذاتية هي ترجمة حاسمة لإشكالية الدين الكتابي في ضربٍ من فلسفة التاريخ، التي بلغت اليوم مبلغ أفولها. وإن أفول فلسفة التاريخ التي قامت عليها

---

(٧٧) من الواضح أننا نطرح هذه المسائل في الأفق النقدي الذي فتحه نيتشه وأعطاه هيدغر تجذيراً معيّناً. إن مقصدنا هو فتح الأصولية على الأفق العدمي للحداثة من حيث إنّ الإرهاب هو انخراط طبيعي في فشل مشروع الحداثة نفسها، وليس ضرباً من اللاّحداثة الغريبة عن عصرنا. إن الإرهاب هو إحدى نتائج الحداثة نفسها من حيث إنها تطرح نفسها على حضارات لا تزال الأجهزة التقليدية للمشروعية داخلها قوية. ولذلك لا أمل في اجتثاث الخطر الأصلي للإرهاب إلاّ بقدرة هذه الحضارات نفسها على إصلاح ماهية الحداثة بما هي كذلك، أي بما هي مهمّة مطروحة على الإنسانية الحالية جمعاء، وليس على أمة معزولة. إن الحلّ إذن هو إبداع العصر مرّة أخرى، وليس الانسحاب منه بحجّة ضربٍ، أي ضربٍ من الأصالة مهما كان مريحاً لروح هذه الأمة أو تلك. قارن: F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, op. cit., pp. 36 sqq; pp. 46-47; pp. 55 sqq; pp. 59 sqq; M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. par, P. Klossowski, (Paris, Gallimard, 1971), ch. V; Le nihilisme européen, pp. 41, sqq; 67 sqq; 75 sqq; 114 sqq; 152 sqq.

(٧٨) انظر: Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 87, pp. 642-672. إنّنا نفترض أن هيغل كان على حق عندما سعى بشكلٍ حثيث إلى تأوّل الحداثة من حيث هي مقترنة في جوهرها بالملّة. ونقصد بذلك أنّ الحداثة لا يُمكن أن تنكشف حقاً إلاّ بقدر ما نفهم طبيعة التحوّل الذي أصاب أساسها الرّوحي الذي كانت توفره أجهزة المشروعية التقليدية أي الملّة. فالتفسير الوضعي لمولد الحداثة لا يفلح إلاّ في قطعها عن الأفق الذي وُلدت فيه، نعني عملية "الإصلاح الروحي" الذي شرعت فيه أوروبا منذ نهاية العصر الوسيط.. بيد أنّ هيغل وإنْ أفلح في رسم حدود التصوّر الكلاسيكي لولادة ميتافيزيقا الذاتية، وذلك بفتحها على التاريخ الروحي للمسيحية كما صاغ ملامحها إصلاح لوثر، فإنه لم يفعل في آخر المطاف سوى =

الحداثة هو الباب الواسع لظهور العدمية كظاهرة "حديثة" لبلوغ التصوّر الديني للوجود مبلغه النهائي. إن التأوّل الميتافيزيقي الذي ترفعه الذاتية الحديثة أفقاً لفهم ماهية التقنية هو تكرار جوهري لأنطولوجية الخلق من عدم الكتابية.

إن الأصولية هي الطمع في استعمال "حديث" لجهاز الملّة، على نحو يمكّن شعوب الملّة من بلوغ حداثتها الخاصة من غير تشبّه بالغرب. والحال أنّ هذه الأصولية منخرطة بطبيعتها في المسار العدمي الذي انخرطت فيه الإنسانية الحالية: أي الوصول بتجربة الحداثة إلى الأفق الميتافيزيقي المسدود الذي أدّى إليه تصوّر "أداتي" و"تقني" و"ذاتي" للوجود. ونحن لا نرى إلى الملّة إلاّ بوصفها جهازاً روحياً ليس له من قيام يخصّه غير ما ينكشف في استعماله "العمومي" و"الحديث". ولذلك، فالأصولية هي تصوّر أداتي للملّة واستعمال عاميّ لأنطولوجية الخلق من عدم الكتابيّة. أمّا الإرهاب فهو الترجمة التاريخية لذلك التصوّر وذلك الاستعمال.

= إعادة تأوّل ذلك التاريخ الروحي بحسب براديغم الذاتية نفسه. ربّ تمشٍّ لا يبدو أنه الأفق الملائم اليوم لمعالجة علاقتنا بالحداثة، وبخاصة عندما بلغت طور ضربٍ من العدمية التاريخية.

القسم الثاني

الهَويّة والغيريّة

الفصل الرابع

ابن رشد والإغريق

أو كيف حلّ فلاسفتنا مسألة "الآخر"؟

□ "إن كلّ فلسفة أصيلة إنما هي وحيدة عصرها، وإنما بما هي كذلك فحسب لها القدرة على أن تعيد نفسها من أجل عصر ما وأن تفعل، وذلك بحسب الروح والقوة اللذين من شأن ذلك العصر".

مارتن هيدغر

تقديم: معاودة نكتة الإشكال

إنما نريد في هذا الفصل أن نتفحّص إمكانية التفكير التي ارتسمها ابن رشد في أفق الملّة، وذلك بخاصة من حيث هي واقعة تنطوي على طرافة لم نفرغْ بعدُ من استكشافها. وذلك يعني محاولة التأريخ لهذه الواقعة في ضوء ما قد تعنيه للمحدّق فيها راهناً، وليس كما فهمت نفسها. فإنّ تأوّلها لا يفيدنا إلا بقدر ما ينتظم في أفق الاهتمام الذي يخصّنا. ربّ اهتمام نجد أننا حرصنا منذ قرنين على تداركه من زاوية هذا السؤال: ما هو المقام الذي يجعل **الحداثة** [1] إمكاناً أصلياً في بنية الـ"نحن"[2] التي بحوزتنا؟

ولذلك فإنّ غرضنا من هذا الفحص هو ارتسام استشكال جذري لواقعة ابن رشد في فضاء تفكيرنا من حيث هو يعين أيّما إعانة على بلورة إمكانين فلسفيين قد يجب أن نعضّ عليهما بالنواجذ من فرط أنّهما كإشراقتين تتمنّعان عن كل تحديق فيهما تمنّعاً هو بخاصة ما

---

(١) نحن نفترض أنّ بين **الحداثة والبدعة** صلة سابقة وذلك أنّ العرب القدامى ربما لم يفكّروا في إمكان الحداثة الذي كان من شأنهم، أي معنى أن يستقلّ عصر ما بنفسه من حيث التشريع الروحي، إلاّ في أفق معنى البدعة. وهو أمر يبدو أنّ ابن رشد قد قطع شوطاً هامّاً في مناقشته. ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى استيضاح كافٍ لدلالة البدعة وخططها، عسى أن يكون في ذلك بعض الإيضاح لمعنى الحداثة نفسها. انظر مثلاً: ابن رشد، **كتاب فصل المقال**، م. س، ص٣٠.

(٢) لا بدّ من التذكير بأنّ ابن رشد نفسه قد تكلّم بصيغة **النحن** هذه. ولذلك فمقام النحن ليس تجوّزاً في العبارة بقدر ما هو مقام لا مناص للفيلسوف من التعرّض له. انظر: **المصدر نفسه**، ص٣٤.

يدعو إلى التّفلسف، ألا وهما:

أولاً: **من هو** ابن رشد منظوراً إليه كواقعة فلسفية كونية لها من الخطورة الفلسفية ما يجعلها في معاصرة جوهرية مع هيغل أو هيدغر؟

ثانياً: ما هو ضرب **الاهتمام** الذي من شأنه أن يهيّئ المتفلسف الحالي لـ **معاودة نكتة الإشكال** الذي فكّر فيه ابن رشد، معاودة حاسمة، أعني تذهب في احتمال ذلك الإشكال مذهبه فيه وذلك من الموضع الذي لم يعد فيه ممكناً؟(٣)

إنّ دأبنا هو أن نجدّ في طلب هاتين الصعوبتين من حيث هما تفضيان للتوّ إلى إثارة مسألتين درج المتفلسفة على الإشارة إليهما في عصرنا بعنوانَيْ **التّاريخية**(٤) **والتّلقي** (٥). إنّ علينا أن نسأل بلا كلال: كيف أرّخ ابن رشد لنفسه من حيث هو واقعة فلسفية بعينها؟ ما هي إشكالية ابن رشد من جهة ما هي ظاهرة تمتلك خصوصية عالية حقيق بنا أن نحترس من أن لا نفلح في فهمها ضمن أفقها الخاص، فلا نصيب منها على ما نبذله دونها من الجهد إلاّ شبهة سابقة وحيرة مستقرة(٦).

بيد أنّ هذا النحو من التساؤل الفلسفي لا يتصيّر وعداً مسؤولاً حتى نستصلح لتلقّي ابن رشد من آفاق أنفسنا الأفق الأليق بهكذا شأن. وليس ذلك غير الفراغ للتدرّب على إشكاليته من غير رجعة، فلا يعود بيننا وبينه سوى محنة الفيلسوف.

إنه من أجل ذلك نحن نفترض أنّ الزاوية التقليدية في اعتبار ابن رشد، أعني **شرح أرسطو** على الأصول بالتلفّت عن الطبقات الهرمينوطيقية التي أقامها الشرّاح دونه، أو الاضطلاع **بمسألة الملّة** من جهة ما بينها وبين الفلسفة من فتنة وشبهة، ربما لم تكن غير غشاوة تاريخية حوله، فإنّ ابن رشد ما كان شارح أرسطو ولا فيلسوف الملّة إلاّ بقدر **تأريخ المحدثين** لذلك. إنّا نفترض أنّ وراء الغشاوة التاريخية التي اعتملها المحدثون أفقاً للتحديق فيه، ضرباً من الهمّ الأصلي الذي يجدر بنا أن نشرئبّ إليه اشرئباباً يكون من شأنه أن يعيننا على استبصار الخطة الهرمينوطيقية التي كانت له رَشداً. رُبّ خطة لا يبدو أنّنا تهيأنا لتأوّلها تهيؤاً، الوجودُ له عندنا أن نتوفّر على استيضاح كافٍ لطبيعتها، وذلك طالما نحن نتفحص

(٣) راجع: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, (Frankfurt Am, Main, Vittorio Klostermann, 1988), s. 105; Trad. fr., *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, (Paris, Gallimard, 1984), p. 125.

(٤) راجع: Olivier Leaman, «Is Averroes an Averroist?» in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance* Herausgegeben von Friedrich Neiwöhner und Loris Sturlese, (Zürich, Spur Verlag, 1994), s.9-10.

(٥) Anke von Kügelgen, «"Averroisten" im 20. Jahrhundert- Zur Ibn-Rusd- Rezeption in der Arabischen Welt», in *Averroismus...*, Ibid, s.351.

(٦) يقول آلان دي ليبيرا: «ليس ههنا فيلسوف قد يبلغ من سوء الفهم له أو من الافتراء عليه ما بلغه ابن رشد». انظر: Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, (Paris, P.U.F., 1993), p.161.

مقالة ابن رشد بحسب هذين الرسمين التقليديين لإشكاليته. وإنّا نفترض أنّ هذه الخطة إنما يُمكن أن نقدّم عنها استشكالاً أوّلياً ولكن وجيهاً، وذلك عندما نشرع في مساءلة طبيعة المهمّة التي عُني بها ابن رشد من نفسه من حيث هو **فيلسوف** فحسب. رُبّ مهمة نفترض أنها تتعلق بنحوٍ في التفلسف، هو عندنا ضرب خاص ومبتكر من "سياسة الحقيقة"، إذا ما سلّمنا بأنّ تدبير مسألة الحقيقة هو الشأن الأليق بالفيلسوف بعامة.

١ ـ مِمَّ اندهش ابن رشد؟

إنّا لن نفحص عن مسألة الحقيقة تلك كما يفعل الضارب بيده إلى هكذا مسألة، مؤرّخاً لما ارتآه أحد القدماء في أمرها تأريخاً يرفع **المطابقة التاريخية** شرطاً أخيراً لوجاهته، وإنما بخاصة من جهة ما تفلح في إثارته فينا من **دهشة فلسفية** في كل مرة(٧). ولكن متى تتصيّر دهشة ما واقعة فلسفية؟ وأنّى يكون المدهوش متفلسفاً؟ إنّه إذا صحّ عندنا أنّ اندهاش الإغريق إنما هو الهيئة الأصلية لهذا المقام، فإنّ تدبّر ابن رشد لصناعة الفلسفة لن يكون في قراراته غير ضرب معيّن من الاحتمال المخصوص لتلك الدهشة الفلسفية، من حيث هي الغرض من الفلسفة أصلاً. إلاّ أنّ أمراً خطيراً قد طرأ على واقعة التفلسف بما هو كذلك: إنّ المندهش منه لم يعدْ ما كان يدفع الإغريق إلى الاندهاش، بل إنّ مقام الدهشة الفلسفية قد غيّر من نفسه شديداً. فمِمَّ اندهش ابن رشد؟ يبدو أن دهشته مباينة لدهشة الفيلسوف الإغريقي، وذلك من حيث إنّ مقام الاندهاش لم يعد **النفس**، ولا طبيعة الخرج الفلسفي الذي يتولّد لديها عند استبصار الموجودات. إنّه إذا كان الاندهاش الإغريقي قُنية تحصل عن ضرب من تدبير النفس أو تدبير المنزل الفلسفي للنفس، فإنّ الدهشة الفلسفية التي حملت ابن رشد على التفلسف رأساً لهي أخطر من تدبير النفس أشواطاً، وذلك أنها تتعلّق بنحو مبتكر من الاندهاش، ألا وهو **الاندهاش من واقعة الإغريق أنفسهم**(٨). إنّ ما لا يعرفه الإغريق هو أنهم قد صاروا قدراً أنطولوجياً لغيرهم، وذلك على نحو أصلي، أي إنهم قد

---

(٧) راجع: Platon, *Théétète*, 189 e-190a; *Le Sophiste*, 263d-264a; Aristote, *La Métaphysique*, trad. de J. Tricot, (Paris, Vrin, 1981), A, 2, 982b, 10-15, p.16-17.

ـ ومن الحقيق بنا أن ننبّه هنا إلى أنّه كان من الطريف حقّاً أن نعثر على تفسير ابن رشد لمسألة **الدهشة الفلسفية**، لكنّ ذلك قد تعذّر من قبل أنّ ذلك التفسير لا يبدأ إلاّ بعد انخرام جزء لا بأس به من مقالة الألف الكبرى، حيث كان أرسطو قد تعرّض لتلك المسألة. ومن الجدير بالذكر أنّ نص **ما بعد الطبيعة** الذي كان بين يدي ابن رشد إنما يبدو أنّه لم يبدأ إلا من صفحة ٩٨٧أ ٦ـ ٩ انظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، المجلد الأول، (بيروت، ١٩٣٨)، ص٥٥.

(٨) ربّ اندهاش بلغ مبلغاً نعته مالبرانش Malebranche بأنه ضرب من **الجنون**. يقول واصفاً قول ابن رشد بأنّ مذهب أرسطو هو الغاية من الحق: "وعلى الحقيقة ما كان لأحد أن يقول هذا إلاّ أن يكون مجنوناً، وما كان لتعنّته إلاّ أن ينقلب إلى خرق وحمق". ذكره آلان دي ليبيرا، **مرجع مذكور**، ص١٦٤.

ارتسموا لمن بعدهم أفقاً هو الإمكان الأصلي لمعنى الفلسفة عندهم. إنّ ذلك القدر هو ما صار يحمل على الاندهاش بلا رجعة.

إنه في هذا الأفق بعينه إنما بات ينبغي أن نضع الإمكانية الفلسفية التي يشير إليها اسم ابن رشد، وذلك يعني بخاصة أن ننهض بهذا السؤال: **ما هو وجه اندهاش ابن رشد من الإغريق؟ أو ماذا عنى الإغريق لابن رشد بحيث انتصبوا تلقاءه أفقاً أصلياً للتفلسف؟** إنّنا نرتسم بين الدهشة والمعنى ههنا علاقة تزداد وجاهةً بقدر ما نفلح في البصر على نحو حاسم بالإمكان الفلسفي الذي ينبجس للتوّ بينهما: ليس الإغريق ملّة من الملل البائدة، وإنما هم من شكّلوا لمن بعدهم بوّابة الحقيقة بما هي كذلك. ولأن ابن رشد قد حدّق فيهم من هذه الزاوية بعينها، فقد رأى أنّ ما قالوه، وبخاصة ما قاله أرسطو، هو **شريعة الحكماء** بإطلاق.

إنه لا ينبغي أن نأخذ هذا النحو من التقوّل تجوّزاً في العبارة فحسب، وذلك أننا سندفع بهذا المجاز إلى أقصاه: إنّ دهشة ابن رشد من طرافة الإغريق، وفي أفقهم الخاص، لم تكن **موقفاً مؤرّخاً**، وإنما قد كان صادراً عن **خطة هرمينوطيقية** طريفة أملاها ذلك الضرب من المقام. تلك الخطة نحن نصطلح على التنبيه إليها بعبارة "سياسة الحقيقة" اصطلاحاً ليس من شأنه أن يتوضّح إلاّ بقدر ما نفلح في مساءلة ذلك المقام.

٢ ـ في الزمان الفلسفي

وإنّا لنعثر على اضطلاع خاص بهذه المسألة ضمن ما اصطلح على تسميته "شرح" ابن رشد لبعض ما ذكره أرسطو، في مقالة الألف الصغرى، من ضرورة شكر المحدثين للمتقدمين من المتفلسفة[٩]. بيد أنه لا بدّ أن ننبّه هنا إلى أنّنا لن نتطارح هذا الأمر ضمن أيّ انشغال بالخلقيات، وذلك أنّ الهمّ الأصلي ههنا لا يتعلّق أصلاً بالعمل بل بالحقيقة: لذلك فإنّ سؤالنا سوف يتّجه صوب هذا النحو من الصعوبة: ما هو المقام الأصلي لعلاقة المحدثين بالمتقدمين، عندما يتعلّق الأمر بمُساءلة الحقيقة؟ إنّ أرسطو يعيّن هذا المقام بأنّه مقام "الشكر". ولكن ما الذي يدفع على هذا النحو من التعيين؟ إنّه ضرب ما من الإيفاء بالعدل. إنّ مقصودنا هو أن نتفحّص ملياً طريقة ابن رشد في "شرح" هذا الإقرار اليوناني بنحوٍ من الوشيج المثير بين مسألة **الحقيقة** ومقام **الشكر** ومعنى **العدل**، وذلك بخاصة في ترتيب علاقة المحدثين بالمتقدمين من حيث هي واقعة فلسفية قائمة بنفسها ينبغي الإقبال عليها بما هي كذلك.

ونحن نبدأ هنا بذكر ما قاله أرسطو عن المسألة التي تهمّنا، وذلك في الترجمة التي استعملها ابن رشد نفسه، ثم بعد ذلك نفرغ إلى تدبّر تبيين ابن رشد لها في السياق الذي يخصّه.

---

(٩) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، م. س، ص٨ ـ ١٠.

قال أرسطو: «ومن العدل ألاّ نقتصر على أنْ نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط دون أن نشكر من كان له في ذلك ولو بعض الحظ، فإنهم قد أعانونا بعض المعونة وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها. فإن طيماوس لو لم يكن لكنا نعدم كثيراً من تأليف اللحون، ولو لم يكن حروسيس لم يكن طيماوس. وعلى هذا المثال يجري الأمر فيمن تكلم بالحق وذلك أنّا أخذنا بعض الآراء عن بعض من سلف وكان آخرون السبب في كون هؤلاء»[١٠].

وهاكم تفسير ابن رشد: «هذا الذي ذكره هو واجب في حق المحدثين مع المتقدمين، وذلك أن القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء. إلاّ أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا. فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء، والبرّ بهم أوجب، والمحبة فيهم أشدّ، والاقتداء بهم أحق. فهو يقول موكداً لهذا الغرض أنه ليس ينبغي أن نقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علمونا آراءً صادقة، وهم الذين رأينا مثل رأيهم بل ومن لم نرَ رأيه، فإن هؤلاء أيضاً بما قالوا في الفحص عن الأشياء خرجوا عقولنا وأفادونا بذلك القوة على إدراك الحق»[١١].

إنّ ابن رشد قد عيّن ههنا ثلاث مسائل:

- أوّلاً: طبيعة العلاقة مع المتقدمين من حيث هي قرابة أصلية.
- ثانياً: الإقرار بضرب من الولادة الفلسفية من حيث هي واقعة روحية بنفسها.
- ثالثاً: رسم "اتيقا" للسيرة الفلسفية بما هي كذلك.

إننا نفترض أنّ ابن رشد قد اضطلع ههنا برسم أصيل للأفق المخصوص الذي يجدر بالمتفلسف أن يرتاده إذا ما أراد لنفسه فوزاً بإمكانية الحقيقة. وإنّ إمكانية الحقيقة لأفقٌ لا يتوفّر عليه الإنسان العامي، وذلك أنّه لا يرتاده إلاّ مكرهاً. فإنّ السبيل إلى الحقيقة تفترض شروطاً تخصّها: إنها على التوالي القرابة الأصلية مع القدماء والتولّد الفلسفي عنهم والاحتفاء القوي بهذا النحو من السيرة.

ومن البيّن أنّ ابن رشد لا يعتمل معاني "المحدث" أو "القديم" من جهة اصطلاحها الانطولوجي الذي يتدبّره في غير هذا الموضع، بل هو يعتمدها بوصفها من جنس المعروف بنفسه. بيد أنّ امتحان هذه الألفاظ بحسب ما تضمّنه إياها العربية حقيقٌ بأن ينبّهنا إلى الأفق الأصلي الذي ينهل منه ما هو معروف بنفسه. فالمحدث هو على عكس المعروف بنفسه الأمر المبتدع، وما لم يكن معروفاً في ما استقر من الخطاب؛ إنه بذلك أوّل نفسه، ومن ثمة ابتداءٌ من غير أهلية تخصّه. إنّ ما يفصل المحدثين عن المتقدمين، إذن، هو **الزمان** مأخوذاً ههنا بحسب دلالته الطبيعية. إنه بهذا المعنى، إنما تبدو العلاقة بالمتقدم امتحاناً للعلاقة بالزمان نفسه. ربّ امتحان هو معنى المحدث.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(١١) المصدر نفسه، ص٩ ـ ١٠.

غير أنّ الأمر يزداد غموضاً ما إن نبصر أنّ معنى الزمان ههنا ليس بالزمان الطبيعي، بحيث ينطمس المتقدم في غياهب الماضي انطماساً فصار إزاءنا كالطميس، أي كالذاهب البصر عنا. بل إنّ المتقدم قد تقدّمنا أصلاً إلى حيث نحن ذاهبون، أعني إلى الأفق الأصلي الذي من شأن المتفلسف بما هو كذلك. إنّ الزمان الذي بموجبه نلج إلى المقام الذي لدنه تتصيّر العلاقة مع المتقدمين ممكنة ومكينة هو الزمان الفلسفي الذي لا قبل للزمان الطبيعي على أن يدلل عليه. إن العلاقة مع المتقدّمين التي ينبّه إليها ابن رشد قد صارت بذلك علاقة تفترض ضرباً من الزمانية يخصّها. إن زمان الفلسفة غير يومي ولا ينبغي له. وذلك أنه زمان قديم. علينا أن نأخذ **القدم** ههنا من حيث هو المعنى المخصوص للزمان الفلسفي.

ولكن أنّى يكون ممكناً للمتفلسف أن يهتك سرّ المتقدمين بأن يصافحهم حيث هُمْ، والحال أنّه محدث للتوّ في كل مرة؟ إنّ حاجة الفلسفة التي تحرّكنا دوماً هي **أهلية** ما، وذلك أنه لئن كانت العلاقة بالمتقدّم غير طبيعية، أعني غير يومية، فإنّ نكتة الإشكال في المتقدم أنّه يفضُل ما هو يومي من حيث هو يوفّر للمتفلسف مصدراً مخصوصاً لضرب ما من الأهلية يفتقدها المحدث؛ هذه الأهلية هي القدم، أي هذا الضرب من الاتصال الذي لا ينقطع مع الأصل. إنّ العلاقة مع ما هو أصلي هي عينه القدم الفلسفي.

إنّه لأجل ذلك يعمد ابن رشد إلى إقرار شكل من القرابة الأصلية مع القدماء. ولكن ما هو الأفق الإشكالي لهذا النحو من القدم؟ إنه ليس شيئاً آخر سوى الانشغال بالحقيقة، فإنّنا لا نأتي إلى أفق الحقيقة كما نأتي إلى أجسادنا، ذلك لأن العلماء هم من "ولدوا أنفسنا". إنّ هذه العبارة سقراطية، ولكن سياقاً فقط؛ ذلك أنها تنطوي، إذا تؤمّلت، على إشارة طريفة إلى ضرب المقام الذي يجعل انشغالنا بالحقيقة ممكناً: إنه مقام الولادة الفلسفية. ووجه الطرافة أنّ ابن رشد لا يحفل بالولادة بمعنى "التوليد" الذي القصدُ منه أنّه يكشف للعقول الغافلة عمّا تتوفر عليه بعدُ من حكمة أصلية، بل هو يطرح مسألة الولادة الفلسفية في ضوء تدبير جذري لمعنى الإمكان: إنّ شأن الولادة الفلسفية أن تخلق الإمكان الذي يصبح معه انشغال ما بالحقيقة ممكناً على نحو أصلي. وإنّ الأصلي يكفّ ههنا عن أن يكون مشكلاً طبيعياً يبحث في طبيعة النفس من حيث استعدادها الأصلي للحكمة، وينقلب للتوّ إلى واقعة زمانية: إنّ الأصلي لا ينكشف إلاّ بقدر ما ننخرط في علاقة قدم معه، وذلك يعني أن نستبصره على أنه الأفق الأصلي لما نزمع على التفكير فيه.

ولأنّ الأمر لا يتعلق ههنا بمشكل خلقي، فإننا نفترض أنّ ابن رشد قد عرض هنا إلى ضرب من المقام الذي اصطلح هيدغر على الإشارة إليه على أنه المقام "الكياني" existenzial[١٢]. إنّ التفلسف هو في قرارته نحوٌ من تدبير الكيان، ولذلك فالعلاقة مع

(١٢) راجع: M. Heidegger *Sein und Zeit*, (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993), s. 54; trad. fr., (Paris, Gallimard), p.87.

المتقدمين لا هي أبوّة طبيعية ولا وراثة تاريخية: إنها علاقة كيان لا تصبح قائمة إلا إذا انقلبت إلى قرابة أصلية. غير أنّ ذلك لا يؤمّل إلاّ ضمن أفق الانشغال بالحقيقة، أعني ضمن تدبير ما لمعنى الوجود الذي من شأننا من حيث نحن ما نحن في كل مرة، أي ضمن اضطلاع حاسم بضرب مخصوص من الدهشة الفلسفية من المندهش منه في كل عصر، وإنّ المندهش منه لدى ابن رشد هو ليس شيئاً آخر سوى الإغريق أنفسهم بما هم ما يدفع على الدهشة الفلسفية في كل مرة.

غير أنّ الأمر لا يتعلّق البتة ههنا بقرابة **مذهبية**، أعني بتقليد قائم في الاحتذاء حذو السلف من حيث هو معين للآراء الصادقة سلفاً. فإنّ خطورة ابن رشد هي أنه يُقدم على الإقرار بأنّ «من لم نرَ رأيه» أي من كان مخالفاً لنا في "الرأي" بمعنييه، أعني أكان بالعين أي رأي المحُدَث أم بالعقل أي رأي القديم. . . إنما هو أيضاً قد «خرج عقولنا» وأفادنا "القوة" على إدراك «الحق». إنّ **الاختلاف** هو أيضاً نحو من الدرس الأصلي الذي يمكن أن يوجّه انشغالنا بالحقيقة. يُقال خرّج المسألة أي بيّن لها وجهاً، وخرَّج الولد في الأدب أي درّبه وعلّمه. إنّ ابن رشد الفقيه قد خبر ما للخلاف من وجاهة، فما بالك وقد صار هذا الرأي رأي أرسطو بنفسه؟

الاختلاف، إذن، هو أيضاً سبيل أصلية إلى الانشغال بالحقيقة، ولذلك فما هو جدير بالمتفلسفة هو احتمال اختلافنا مع المتقدمين في نحو من الشكر الأصلي لهم. والتفلسف ليس شيئاً آخر غير الاحتفاء القوي بهذا النحو من السّيرة. بيد أنّ هذا الضرب من السيرة لا يصبح مكشوفاً حقاً إلا عندما يبلغ به ابن رشد المقام الفلسفي الأقصى الذي من شأنه، ونقصد بذلك بخاصة شكر أرسطو بوصفه الفيلسوف **«الذي كمل عنده الحق»** بحسب العبارة المثيرة لابن رشد نفسه.

٣ ـ التفلسف عناية أصلية بأقاويل الحكماء

يقول ابن رشد: "وإذا كان هذا واجباً على أرسطو مع قلّة ما كان عند من تقدّمه من معرفة الحق وعظم ما أتى به من الحق وانفرد به حتى إنه الذي كمل عنده الحق. فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه، وشكره الخاص به هو العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس"[(١٣)].

لقد بات واضحاً الآن بأيّ وجه يضطلع الفيلسوف بمسألة الشكر، من غير أن يكون ذلك محمولاً على المعنى الخلقي. إنما الشكر الفلسفي هو العناية بأقاويل الحكيم وشرحها وإيضاحها. بيد أنّ ذلك لا يتمّ على الهوى بل بحسب الشريعة الخاصّة بالحكماء، أي

(١٣) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، م. س، ص١٠.

الفحص عن الموجودات.

لنذّكر جيّداً أنّ معنى الفلسفة الأخص هو الفحص عن الموجودات. غير أننا سرعان ما نقف على أمر لافت للنظر، ألا وهو أن ابن رشد إنما يتدبّر ههنا مقامين للتفلسف يبدو أنّهما متباينان: تفلسف هو الفحص عن الموجودات، ولكن أيضاً ثمة تفلسف آخر هو العناية بأقاويل الحكيم؛ فأمّا الضرب الأول فهو الشريعة الخاصّة بالحكماء، وأمّا الضرب الثاني فهو من شأن الذين وجدوا من أنفسهم قرابة بالزمان الفلسفي فأزمعوا عليه.

إنّ علينا الآن أن نستبصر أيّ الضربين ارتأى ابن رشد لنفسه مقاماً؟ من البيّن بنفسه أنّ المتن الذي نتأوّله هنا هو من جنس الضرب الثاني من التفلسف، ولكن لماذا؟ إننا لا ننشغل عادة بهذا النحو من السؤال من فرط الانقياد سلفاً إلى كنية "الشارح الكبير". والحال أنّ هذه الكنية لا تعدو أن تكون ضرباً ما من التلقّي لإشكالية ابن رشد، تحرمها رأساً من معينها الخاص، أعني من طبيعة الانشغال الفلسفي الذي تقوّمت به أصلاً. فإنّ علينا أن نسأل بكل مشاحّة: ما الذي جعل ابن رشد يتلفّت عن مزاولة الشريعة الخاصّة بالحكماء، أي الفحص عن الموجودات، ويكتفي بامتهان "العناية" بأقاويل المتقدمين؟ إننا نفترض أنّ الأمر لا يمكن أن يتعلق ههنا بمجرد "الشرح" من حيث هو تقليد صناعي عرفه تاريخ الفلسفة في عهد غياب النصوص المؤسّسة، فانقلب المشتغلون بالفلسفة إلى شرّاح. إنّ عبارة **الشرح** نفسها ينبغي أن يُعاد تدبّرها بحيث تمكّننا من استيضاح الأفق الهرمينوطيقي الذي عمل داخله ابن رشد. فذلك النحو من التدبّر قد يكون لنا خيطاً هادياً في تأوّل موقف ابن رشد وهو **يحوّل التفلسف إلى عناية أصلية بأقاويل الحكماء**.

ما هو المعنى الأصلي للشرح حين ينقلب إلى مهمة فلسفية مقصودة لذاتها؟ نحن نعرف أنّ هيدغر هو أكثر من دفع بمعنى الشرح إلى تخومه، وذلك عندما نبّه المتفلسفة إلى الأفق الأصلي لمعنى الحقيقة لدى الإغريق، بأن كَشَفَ عمّا تختزنه لغتهم من الإمكان لكل ما اعتملوه من مقامات لذلك المعنى. إن الحقيقة لدى الإغريق هي ما قالته لغتهم سلفاً: إنها "أليثيا" αληθευια[١٤] أي **اللااحتجاب**: إنّ ما لا يحتجب هو الحقّ؛ بيد أنّ ذلك إنما يُغيّر من طبيعة القول في الحقيقة تغييراً حاسماً. إن كل قول في الحقيقة إنما صار يعني بذلك احتمال اللااحتجاب على نحو أصلي. وحسب هيدغر لن يعني ذلك سوى الشرح Entdeckung من حيث هو رفع للنقاب الأصلي الذي يكتنف الموجودات. إنه لأجل ذلك يلتبس معنى الشرح بظواهر الفتح والكشف والإظهار والحفظ، التباساً ليس يتبيّن إلاّ بعد الانقطاع عن التحديق فيه من زاوية صناعية. إن معنى الشرح هو تدبير

(١٤) راجع: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S.44.

الحقيقة فحسب. وهذا تدبير لا يصبح أفقاً للتفلسف حقاً إلاّ حين ينقلب الشرح إلى عناية أصلية بأقاويل من "ولدوا أنفسنا"، أي من ارتسموا لنا الإمكان الأصلي لهكذا مقام.

بيد أن معنى **العناية** لا يزال مقلقاً. فمن الواضح أننا لن نأخذ معنى العناية مأخذاً خلقياً، وذلك ما دام السؤال الذي يقودنا هو السؤال عن الحقيقة. إننا نفترض أنّ العناية ههنا ضربٌ مخصوص ممّا أسميناه بدءاً "سياسة الحقيقة". يُقال "عُني عناية بالأمر اشتغل واهتمّ به وأصابته مشقة بسببه". هذا المعنى على وجاهته لا يصيب من مقصد ابن رشد إلاّ العرض، ذلك أنه يضطرّنا إلى تدبّر معنى العناية كما نتدبّر أيّ انفعال إنساني. والحال أنّ العناية ترادف ههنا **معنى الفلسفة نفسها: إنها العناية بأقاويل الحكماء**. ليس الاختلاف بين الفلاسفة إذن سوى الاختلاف في سُبُل العناية بما هو أصلي؛ وما ذاك لدى ابن رشد، مثلما هو الحال لدى هيدغر، سوى الإغريق؛ ليس الإغريق التاريخيين وإنما الإغريق الذين صاروا قدراً فلسفياً لغيرهم؛ هؤلاء الإغريق المجازيون هم موضوع العناية في كل مرة. بيد أنّ ذلك يعني بخاصة أنّ ما نسمّيه "الحقيقة" إنما هو ليس شيئاً آخر سوى ما يتحجّب في ذلك الأفق الذي يرفعه الإغريق في وجه المتفلسف في كل مرة. وذلك يعني أن المطلوب منه لا يعدو أن يكون **شرحاً وإيضاحاً** فحسب. غير أن **الحسب** ههنا هو بيت القصيد. إنّ ضالة ابن رشد لا تقع خارج مقام الشرح بما هو كذلك. فنحن نفترض أنّ ابن رشد إنما يقرّ سلفاً بذلك بأنّ الحقيقة ليست بالشيء الذي لم يُكشف عنه إلى حدّ الآن؛ ولذلك فالتفلسف ليس إحداثاً لما هو غير موجود.

إن الحقيقة محجوبة في ضرب من الأقاويل التي فُرغ بعدُ من تسطير وجه **الإمكان** الذي من شأنها، وذلك يعني أنّ ما هو مُناط بعهدة الفلاسفة هو العناية بالإمكان الذي تحتمله الفلسفة في كل مرة، وذلك لا يعني غير الشرح والإيضاح بالمعنى الجذري الذي يحتمله المجاز البصري الثاوي في كليهما. إنّ الوَضَح هو الضوء، أما الشرح فهو اعتمال الفضاء الذي يصبح معه الإيضاح ممكناً. وذلك أنّ الشرح هو استحداث الأفق الأصلي للتفلسف، أما الإيضاح فهو العناية بما يتحجَّب ضمن ذلك الأفق من إمكانية الحقيقة، وأنّ ذلك من شأنه أن يساعدنا الآن على إعادة تدبرّ السؤال عن سياسة الحقيقة لدى ابن رشد: إنها العناية بما هو أصلي في صناعة الفلسفة، وإن ذلك هو المعنى الجذري للشرح في عبارة "الشارح الكبير". بيد أنّ ذلك لا يتوضّح حقاً إلاّ بقدر ما نفلح في تنزيل أطروحة ابن رشد عن "كمال الحق" لدى أرسطو. إذ قد يعني ذلك أنّ أمر التفلسف قد يجب أن ينحصر منذ الآن في مهنة الشارح ولو كان كبيراً.

فما هو الأفق الوجيه لفحص معنى "كمال الحق" لدى أرسطو؟ إن معنى كمال الحق هو في مساق كلام ابن رشد انتهاء المهمة الخاصة بالحكماء، أي الفحص عن الموجودات،

وأنّه لم يبق أمام المحدثين من مهمة سوى العناية بأقاويلهم. أمّا تأويل ذلك عندنا فهو أنّ ابن رشد إنما اصطدم ههنا بضرب طريف من "نهاية الميتافيزيقا اليونانية"[١٥]، وربما كان الأول الذي توفّر على استبصار بدائي بها، ونقصد بذلك هذا الوعي الحادّ بأنّ مهمة الفحص عن الموجودات قد بلغت مع أرسطو "الغاية من الحق". بيد أنّ اكتمال صناعة الفحص عن الموجودات ليس إبطالاً للشريعة الخاصّة بالحكماء، وإنما هو بخاصّة انفتاح جذري لمهمة السيرة الفلسفية بما هي كذلك، أي انفتاحُ سبيل العناية بما هو أصلي. هل يعني ذلك أنّ ما تبقّى في عهدة الفلاسفة هو سياسة الحقيقة؟ يبدو أن هذا الاستفهام وارد.

ولكن كيف نؤرِّخ لهذه الواقعة الفلسفية من الداخل؟ يبدو أيضاً أن ذلك هو ما حاول ابن رشد أن ينجزه على النحو الذي هو من شأنه، أي بوضعه التفلسف الذي يخصّه في باب العناية وليس في باب الفحص عن الموجودات. وإنّ وضع التفلسف في باب العناية، وليس في باب الفحص عن الموجودات، هو بخاصة المعنى الأصلي لسياسة الحقيقة. إنّ سياسة الحقيقة مهمة هرمينوطيقية طريفة ربما كان ابن رشد هو أول من انصرف إليها على نحو مقصود لذاته.

ولكن ما الذي هيّأ ابن رشد إلى اعتمال هذا الضرب من التوجّه في الفلسفة؟ نحن نفترض أنّ هذا الموقف ليس يُفهم على أصالته التي ينفرد بها إلاّ بإعادة رسم الأفق الأصلي الذي تكوّن فيه. وأنه لا مناص عندئذٍ من إعادة ابن رشد إلى السياق الرّوحي للملّة، عسى أن نقف على النواة الأصلية لذلك التوجّه الغريب.

٤ ـ العبادة كسلوك انطوثيولوجي

يقول ابن رشد: "(...) فإنّ الشريعة الخاصّة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدّي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجلّ الطاعات"[١٦].

إنّ هذا الضرب من القول إنما ينطوي على إقرارات مثيرة قد يجب أن نفطّن إليها كما يلي:

أولاً: الانتقال المفاجىء من مقام **الحكمة** بالمعنى اليوناني إلى مقام **الألوهية** الذي توفّره الملّة؛

---

(١٥) راجع: M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, (Paris, Gallimard, Collection Tel, 1986), p.192.

(١٦) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، م. س، ص١٠.

ثانياً: إنّ **المعرفة** هي أفضل **الأعمال** عند الآلهة أنفسهم؛

ثالثاً: إن **المعرفة** هي ضرب من **العبادة** ومن **الطاعة**.

كيف نفهم هذه الإقرارات في ضوء الإشكالية التي نحاول ارتسامها منذ بداية هذا الفصل؟ إنه يُمكننا أن نفترض أن الإقرار الأول إنما يشير إلى نحو من نقل الإشكال من مستوى المساءلة إلى مستوى التلقّي، فإن ابن رشد ينتقل فجأة من التنبيه إلى طبيعة الحكمة من حيث هي فحص عن الموجودات، أي من حيث هي مسألة انطولوجية، إلى التوسّل إلى ذلك بتدبّر سياق لاهوتي يجد في مسألتيْ العبادة والطاعة الأساس الوجيه لمعرفة الله. إنّ ابن رشد لا يُمكن أن يعرض إلى ذلك سبهللاً، أي في غير شيء، وإنما هو ركب هذا الأمر من فرط انشغاله بأنّ العناية بأقاويل القدماء إنما تثير في أفق الملّة مشكلة التلقّي على نحو جدّ عسير، وبخاصة ما أن نُزمع على تنصيب ذلك النحو من العناية بوصفه الضرب الوجيه من الانشغال بالحقيقة بما هي كذلك. إن مقصد ابن رشد هو تبيئة معنى الحكمة اليوناني بوصفه معنى ليس ما يمنع من أن يصدر عن المساق الخاص بالملّة في الاعتناء بالحقيقة.

إنه من أجل ذلك هو يسرع بالإقرار بأنّ المعرفة إنما هي على الحقيقة أشرف الأعمال عند الله. ونحن نجد أنّ ابن رشد قد أجرى بذلك تعديلاً خطيراً على معنى "المعرفة" وذلك بنقلها من مقام **الفحص** إلى مقام **العناية**، إذ بذلك فقط يُصبح ممكناً تذليل الفارق الشاسع بين الملّة والفلسفة في ما يتعلّق بالحقيقة. بيد أنّه حقيق بنا أن ننتبه إلى أن غرض ابن رشد هو ما يلي: أن يستصلح ضمن معجم الملّة ما به يتوضح الإمكان الفلسفي للإغريق، وذلك يجعلنا نفترض أن ابن رشد إنما يقصد إلى تدبير معنى "العبادة" الإسلامي بحيث يُقابل ما يشير إليه معنى العناية لدى الإغريق.

إنه في هذا السياق فقط يصبح بيّناً لِمَ تنقلب المعرفة إلى ضرب جذري من "العبادة"، ومن ثمة من "الطاعة". إنّ العبادة والتي هي الضرب الأصلي من الطاعة، هي الترجمة الجذرية لمعنى العناية اليوناني. بيد أنّ ذلك يعني أيضاً أنّ ابن رشد قد أجرى للتوّ تحويراً طريفاً على معنى العبادة نفسه: إنه أخرجه من سياقه الأصلي أي اللاهوتي، وتأوّله على نحو انطولوجي، فإذا بالعبادة تنقلب إلى ضرب جذري من المعرفة.

ولكن ما معنى المعرفة ههنا؟ إنما المعرفة هي الفحص عن الموجودات بحسب شريعة الحكماء. بيد أنّ ابن رشد ينزع ههنا إلى إعادة رسم معنى المعرفة على نحو يتحقق معه التلقّي الجذري لذلك المعنى. قال: "إذا كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته. . . "، فما الذي غيّر من طبيعة **الموجودات** فصارت **مصنوعات**؟ هل يتعلّق الأمر بخلط في الاصطلاح، أم أنّ ابن رشد لا يزال يعتمل ههنا إشكاليته الانطولوجية عينها؟

نحن نفترض أن الأمر لا يمكن أن يتعلّق بتجوّز في العبارة فحسب. ولذلك نقول إنّ ابن رشد قد أجرى ههنا تعديلاً هرمينوطيقياً آخر لا بدّ من استفهامه، بموجبه تحوّل معنى

الموجود فصار مرادفاً للمصنوع. إنّ افتراضنا هو أنّ ما حرّك ابن رشد إلى تأوّل الموجودات بوصفها مصنوعات هو أفق الملّة من حيث هو أفق يجد في مسألة "الخلق" هيئته الخاصة. إنّ نكتة الإشكال هي إذن: كيف يُشار إلى الموجود كما فعل اليونان، ولكن في سياق انطولوجي قائم على الأمر الإلهي "كن"؟ إنه لأجل ذلك اعتمل ابن رشد لفظة "المصنوعات"، فإنما المصنوع هو الموجود من جهة دلالته على الصانع. قد يوهم ذلك بأنّ ابن رشد يترجم ههنا عن انطولوجية الحدوث ومسبّقاتها اللاهوتية. والحال أنّ الانزياح الذي يجريه ابن رشد من الموجود إلى المصنوع إنما يستند في الحقيقة إلى التقليد الانطولوجي اليوناني وليس إلى مسألة الخلق اللاهوتية. إن الصانع مفهوم أفلاطوني عريق. إن ما فعله ابن رشد، إذن، هو تأول الخلق تأولاً انطولوجياً، وذلك بأخذه مأخذاً صناعياً، وبذلك يتفادى طرح السؤال عن الـ"كن" اللاهوتية.

ولكن رغم هذا الحرص على وضع أمر التكوين خارج المدار، والفوز بتبيين انطولوجي مستحدث لمعنى الموجودات في أفق الملّة، فإنه لا يُمكن أن ننكر أنّ ابن رشد يقرّ على نحو لا غبار عليه بأن الغرض الأسنى من معرفة الموجودات هو معرفة الذات الإلهيّة نفسها. قد يبدو هذا الإقرار محرجاً، ذلك أنه يكاد أن يكون تراجعاً انطولوجياً خطيراً من الفهم اليوناني للقدم إلى انطولوجية الحدوث. إن الأمر ليس كذلك، فإننا نفترض أن ابن رشد لا يزال ههنا أيضاً ماسكاً بعروة التفلسف الإغريقية. ذلك أنه ما زال يطرح مسألة العناية بأقاويل القدماء في الموجودات حتى وهو يعرض لمسألة الإله كما تتمثّلها الملّة. وإن الخطر الجسيم في ذلك هو تدبّره لمنزلة الإله بوصفه أحد الموجودات وإنْ كان أشرفها.

لقد رأينا أن وجه العبادة الأخصّ للإله هو معرفة المصنوعات، بيد أن ذلك يعني أنّ تدبير معنى الإله نفسه لا يُمكن أن يُطلب ويُدرك إلاّ في سياق انطولوجي. إن الانطولوجيا هي، إذن، الأفق الوجيه لأيّ استيضاح للمعنى الحق للإله. ولكن بأيّ وجه؟ إنّ علينا أن نلحّ في مساءلة هذا السياق الذي بمقتضاه أقحم ابن رشد مسألة الإله بوصفها، في جوهرها، مسألة انطولوجية. ومن حيث إننا نفترض أن ذلك السياق هو غير لاهوتي، فإننا مدعوون إلى النظر في صعوبة حاسمة: إن ما جعل ابن رشد ينزاح من مقام الفحص عن الموجودات إلى مقام الألوهية، ليس تقيّة فقهيّة وإنما هو أمر صار إليه الإشكال من نفسه، كما هو مطروح لدى أرسطو. فإنّ الأمر لا يتعلّق بتقية بل بانزياح هرمينوطيقي ثاوٍ في هيئة الميتافيزيقا بما هي كذلك من حيث هي هيئة "انطو - ثيو - لوجية"، كما صرنا نقول بعد هيدغر[١٧].

(١٧) راجع: M. Heidegger, «Die onto- theo- logische Verfassung der Metaphysik», in: *Identität und Differenz*, (Verlag Günther Neske Pfullingen, Sechste Auflage, 1978), ss. 45-47; trad fr, in *Questions I et II*, (Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990), pp.289- 291.

إنّ ما جعل ابن رشد يدفع بمقام العناية اليونانية إلى أقصاه، بحيث صار ضرباً طريفاً من العبادة، هو بخاصة كونه يفكر سلفاً داخل الأفق الانطوثيولوجي للميتافيزيقا. فهذه إنما تجد هيئتها في "المعرفة"، ولكن من جهة ما تكون تلك المعرفة تعييناً للموجود بوصفه ما يُعرف، أي ما كانت ماهيته مستوفاة في الإمكان الانطولوجي الذي من شأنها. إنّ ذلك قد حوّل المعرفة إلى علّة للموجود بما هو كذلك. إن المعرفة علّة وجود معناه أنّ الله إمكان أصلي في أفق الفحص عن الموجود وليس تمثيلاً للملّة فحسب. وذلك أن الله هو الوجه المطلق من الإمكان الانطولوجي لمعنى العلّة. وذلك يعني أن الفحص عن الموجودات لا يستقيم أصلاً من غير التوفر على تبيين جذري لمعنى العلّة، من قِبَل أن التعليل ليس سوى ترتيب دلالة الموجودات بإطلاق. إن القول في العلّة بعامة هو السياق الأصلي الذي تولّدت منه الهيئة الانطوثيولوجية للميتافيزيقا(١٨).

إنه لأجل ذلك فقط استبصر ابن رشد ماهية المعرفة بوصفها ضرباً جذرياً من العبادة، أي ضرباً جذرياً من العناية بالميتافيزيقا من حيث هي انطوثيولوجيا. وإن سياسة الحقيقة هي بالتحديد هذا الضرب من العناية بالأفق الانطوثيولوجي بوصفه الجهة التي يليق بالمتفلسف أن يتقصّدها. ولذلك فمهمة "الشرح" ليست مكراً منهجياً بقدر ما هي اضطلاع أصيل بطبيعة الصعوبة التي يثيرها الفحص عن الموجودات بما هو كذلك. إن مقصد ابن رشد هو ترتيب أفق الحقيقة في فضاء الملّة، لذلك فهو قد أخذ من الملّة أفضل وجوداتها، أي مقام العبادة بما هي طاعة جذرية، وانزاح بها إلى جهة الحقيقة، فصارت المعرفة هي الضرب الأصلي من العبادة.

ولكن أيّ إله هذا الذي تكون عبادته عناية أصلية بالحقيقة؟ يبدو أنّ ابن رشد قد سكت عن شطر جوهري من مقالته يجدر بالمتفلسف اليوم استنطاقه: إنّ إله ابن رشد. ومن جهة ما هو أفق أصلي للعناية بالحقيقة، لا يُمكن أن يكون إلاّ ضرباً من الأفق الانطولوجي الأخير للفيلسوف؛ إنه لأجل ذلك فقط انقلبت عبادته إلى معرفة.

هل نحن اليوم مؤهّلون لهذا الضرب من العناية بالحقيقة؟ ما وجه الاندهاش الذي تدعونا **الحداثة** للاضطلاع به كمهمة تخصّنا؟ أين يقف المتفلسف راهناً حين يزمع على مساءلة الأفق الذي تظهر داخله إمكانية العالم من غير آلهة؟. . . ذلك هو باب الأسئلة الذي يجدر بالمتفلسف أن يرتاده منذ الآن بلا شروط.

خاتمة: ابن رشد غداً

قد يقول قائل: "ما الحاجة اليوم إلى العودة صوب ما لم يعدْ جزءاً جوهرياً من عقلنا

(١٨) *Ibid.*, ss. 47-51; trad fr., pp.291- 294.

الحالي؟" . أجل إنّ أصعب حال لهو ذلك الذي يفرضه كائن لا هو حيّ فيُرجى ولا هو ميت فيُنسى، بل هو يقيم بين ذينك الأمرين تحيّراً وإشكالاً، وذلك هو حال جزء جليل من تراثنا. والمرء أمامهما اثنان: إمّا حاطب ليل في قوم فرحين بما عندهم غثّاً وسميناً، وإمّا متخيّر متروٍ منتقٍ من ذلك التراث أخلص معدن يشتق منه مستطاع الحداثة، تاركاً الموتى يدفنون موتاهم. وإنّ ابن رشد لأقصى بل أحرج مثلٍ يُضرب في هذا الشأن: فقد وقف وقفتنا هذه قبل قرون ثمانية، وهو حسبٌ قديمٌ لنا في محنة "المعاصرة"، ولا حسب كالفكر.

لقد عاش ابن رشد، من حيث الزمان الفلسفي، مشاكلنا قبلنا. فإذا تفكّرنا في ما تركه، عاودنا أنفسنا وتفحّصناها بمعاودة ما عاشه وتفحّصه: فهو بتعريب الإغريق قد رفع العرب والعربية إلى الطور العالمي للعلم وللحقيقة، فجرّب إحراج العلاقة بالآخر "الغربي" قبلنا. ونحن إذ نتوجّه إليه بالمساءلة، إنما نسائل إمكانية تعريب الإغريق مرة أخرى، وقد صاروا "غربيين"، وذلك بأن نرفع لغتنا وعقولنا إلى لغة العالم الحالي وعلومه.

فليست ضالّتنا ضالّة الواهم أنّه العائد إلى أصوله كما هي، متبرّئاً مما بات عليه من الحدثان، وذلك على وجه التظنّي والغفول، وإنما نحن نقصد إلى رجل من أندلس، من قِبَل أنّه قد عانى قول الحق قبلنا، وخبر أصول الحق، ورأت فيه أمم غيرنا هادياً ومرشداً. فقد وجدت فيه أوروبا معلّماً خاصاً يؤهّلها لما فاتها من علوم الأوائل، فاستلفته من ملّة مغايرة لها، فترقّت به معارج ما كانت لتبلغها لولا أنّها استخلفته هو وأمثاله من أهل النظر القدماء. لقد كان ابن رشد لأوروبا في الفكر أسوة حسنة. فهل نحن به في هذا الأمر وفي سواه مؤتسون؟

إنما نحن نريد أن نعرف مرتبته من الحق، بمدى ما أودع في متونه من "سياسة الحقيقة"، وذلك بالتحديد في الهنا والآن اللذين صارا من شأننا بلا رجعة: أعني "اليوم". ولكن ما طبيعة هذا اليوم "الحديث"؟ هل هو وقت مثل كلّ وقت يفوت فلا يبقى لمنتهاه أثر؟ أم هو من قبيل اليوم المشهود الذي أصبح يحرج ناظره سواء مرّ به أم لم يحن بعدُ؟ وبأيّ معنى يهتمّ الخلف بالسلف في نهاية قرن أبطل بمشاغل "الحداثة" كلّ ضربٍ من الخلافة؟

إنّه إذا كان ابن رشد قد أغلق بموته قرناً انتهى معه بل أنهى العصرَ الروحي السابق عليه كله، فنحن، بإصرارنا على الحياة - لا من حيث هي مشكل انطولوجي بل بمعناها اليومي نفسه - إنما نتهيّأ إلى فتح قرن لم يبدأ بعدُ، لكنه باب العصور القادمة جميعاً، تهيّؤاً لا يُمكن أن يكون حال الخلف الذي ألفى سلفه ميراث غيره فطفق يُطالب بحق ضائع. إنما نحن يقودنا السؤال التالي: **هل نحن "معاصرون" لابن رشد؟** وليس هذا بالسؤال المدخول الغافل عن موقع الزمان فيه، بل الذي يجهد إلى أن يرتّب الأمر الذي يجمعنا وإياه جمع

النظير بالنظير على جهة احتمال الإشكال عينه والإحراج عينه، وليس اجتماع الخادع نفسه بما يستهويه. ذلك أنّ الهَويّة أو استهواءها إنما هو كسل الروح في ملّة ما، إذا هو لم يكن في جوهره الخاصّ مع نفسه، أعني مع ما يجري فيه مجرى السلف الذي استقلّ الأحمال ذاتها وسعى إلى كسر الطوق ذاته، أكان ذلك عن البدن أم عن العقل.

«من هو ابن رشد اليوم؟». هذا السؤال له دلالة هرمينوطيقية عالية لا بدّ من استنطاقها من هذه الجهة: «من يستطيع أن يكون ابن رشد اليوم؟».

إنّ «ابن رشد»، إذن، مهمّة لم تُنجز بعدُ.

الفصل الخامس
نيتشه "نابتة" الحداثة

□ «وأمّا حيّ بن يقظان فلم يدر ما هو، لأنّه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك».

ابن طفيل، **حيّ بن يقظان**، القسم ٣

□ «من هو زرادشت بالنسبة لنا؟».

نيتشه، **حدّث زرادشت قال**، حديث الخلاص

توطئة

قد يكون في هكذا عنوان بعضٌ من قلق العبارة أو شيء من عنف المصطلح[١]؛ ولكن متى كان نيتشه مهدأً لراحة العقل أو داعية للسلام؟ إنّه كما ينعت نفسه "ديناميت"[٢] فلسفيّ ما مسّ شيئاً إلاّ وجعله قابلاً للانفجار. ولأنّه أوّل من جعل السؤال عن معنى حياته[٣] جزءاً جوهرياً من السؤال عن نمط "التفلسف"[٤] الذي يخصّه، فإنّ البحث في

(١) ربما كان نيتشه أول من أبصر بكلّ ما في اللغة من "خطأ" أصلي فيها، وهو لذلك يفترض أنّ كل لغة لئن كانت تنطوي على "ميتافيزيقا اللغة أي العقل التي من شأنها، فهي من حيث الأصل ظاهرة تنتمي إلى عصر الأشكال الدنيا من التطوّر النفساني للإنسان. ومن أجل أنّ الإله نفسه" "علة" في اللغة، فإنّ نيتشه يفترض أنّنا لا نستطيع التخلّص من الآلهة أبداً، "بما أنّنا ما نزال نؤمن بالنحو!". را: F. Nietzsche, *Le Crépuscule des Idoles*. «La"Raison" dans la philosophie»; § 5.

(٢) "أنا لست بشراً، أنا ديناميت". ضمن: F. Nietzsche, *Ecce Homo. Comment on devient ce que l'on est.* Pourquoi je suis un destin, § 1.

(٣) "إنّ حياتي كلّها هي الدليل الصارم على هذه المبادىء". ضمن: *Ibid.* Le cas Wagner, § 4.

(٤) التفلسف وليس الفلسفة عبارة يستعملها نيتشه بحرص واضح، حيث تدلّ الفلسفة عادة على الأنساق الميتافيزيقية المستقرّة في تاريخ الحقيقة في أفق الغرب، بينما التفلسف هو إشارة مخصوصة إلى التفكير من حيث هو تفكير "فيلسوف المستقبل". يقول نيتشه: "إنّ التفلسف ما يزال حاضراً بوصفه أثراً فنّياً، حتى وإنْ كان لا يمكن أن يُبرهَن عليه بوصفه بناءً فلسفيّاً". في: F. Nietzche, *Le Livre du philosophe.* *Etudes théorétiques*. Traduction, introductions et notes par Angèle Kremer - Marietti, (Paris, GF - Flammarion, 1991), § 61.

نمط هذا التفلسف الذي اخترعه إنما يظلّ تمريناً مدرسياً إذا هو لم يفلح في الاستفهام الجذري عن **أيّ نوع من الفلاسفة** هو نيتشه. إنّ علينا أن نأخذ السؤال **عمّن يكون** نيتشه مأخذاً جدّياً. **من هو نيتشه؟**(٥) أو كما يقول أتباع زرادشت في حديث الخلاص: "من هو زرادشت بالنسبة لنا؟ " wer ist uns Zarathustra?(٦). هذا السؤال ليس مطلباً بيوغرافياً عادياً، وانما هو المدخل السريّ إلى نفق التفكير المهيب الذي قطعه نيتشه **وحيداً** وبدلاً من كلّ المحدثين.

إنّ وحدة نيتشه جزء جوهري من تفرّده بين متفلسفة الحداثة. فلقد بات مقرّراً اليوم أنّ "مضادّة ـ الحداثة" l'anti-modernité لدى نيتشه إنما هي مقوّم حاسم في تفكيره، بل هي النمط المخصوص لتخريج المسائل الفلسفية عنده. لكنّ مضادّة ـ الحداثة هذه قد تظلّ ظاهرة استيطيقية أكثر منها واقعة فلسفية بيّنة وصارمة إذا نحن لم نحدّق بها في الأفق الطريف الذي طرأت فيه. ونحن نفترض أنّ مضادّة ـ الحداثة لدى نيتشه لا يمكن أن تُفهم، كما ذهب إلى ذلك هيدغر، انطلاقاً من إشكالية ميتافيزيقا الذاتية التي هيمنت على الفلسفة الحديثة، وإنما بالرجوع إلى مسألة لم يفكّر بها هيدغر في تأويله لنيتشه، ألا وهي مسألة **المسيحية**، نعني في لغة الفارابي: **مسألة الملّة**، وذلك بوصفه نحواً من البراديغم الداخلي لكلّ ما كتبه. إنّ سقف تفكير نيتشه هو مسألة الملّة، بوصفها تفرض أفقاً لا مندوحة من تكسيره ومجاوزته.

سوف نحاول في هذا البحث أن ندافع عن الأطروحة التالية: إنّ نزعة مضادّة الحداثة لدى نيتشه ليست مشكلاً أسلوبياً ولا موقفاً عدمياً، بل لها جذورها في كون نيتشه هو أحد المفكّرين القلائل الذين حافظوا على النظر إلى المسألة الفلسفية من زاوية **الملّة**، مستبعدين كلّ انخراط صارم في أفق الدولة الحديثة، ومن ثمّة كلّ تفكير بمسلّمات الحداثة. **إنّ نيتشه مفكّر ملّة، وليس فيلسوف حداثة.**

من أجل ذلك نحن نفترض أنّ فرادة نيتشه ليست مشكلاً بيوغرافياً أو استيطيقياً بل هي موقف صادر عن نمط مخصوص من **تصوّر وجود الفيلسوف**. إنّ نيتشه إنما ينبّه بحرص حادّ إلى أنّ الفيلسوف **متوحّد وغريب ونادر** طالما هو يعيش في أفق الملّة، أي في أفق ثقافة مؤسّسة على نمط معيّن من **الاعتقاد في الحقيقة** ليس هو في آخر التحليل سوى تأويل لمعنى الحياة **تأويلاً أخلاقياً**؛ وذلك في عين الوقت الذي يؤكّد فيه أنّ الفيلسوف لا يمكن أن يكون

---

(٥) يقول نيتشه: "يبدو لي أنّه لا مندوحة من أن أقول من **أكون** "[..] qui je suis، وكذلك: تعساً لي، أنا الفرق **الدقيق** une nuance»! . انظر: .F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Avant - propos, § 1; Le cas Wagner § 4.

(٦) F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Zweiter Teil. Von der Erlösung. (Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1990), S. 131; *Ainsi parlait Zarathoustra*. Deuxième partie. De la rédemption. Traduit, présenté et commenté par Georges - Arthur Goldschmidt (Paris, Librairie Générale Française, 1983) p. 195.

واحداً من "المحدثين" الذين يسمّيهم باسم كتّاب "التسوية" die Nivellirer، أي واحداً من «عبيد القلم الذين هم في خدمة الذوق الديمقراطي و"أفكاره الحديثة"»(٧). التسوية تعني اختلاق "مسطّح" عمومي يجعل وجود الفيلسوف نفسه تهمة حادّة. ونحن نفترض أنّ اعتراض نيتشه الأساسي على الحداثة نابع من كونها لا تعدو أن تكون عنده بمثابة تسطيح عمومي للإنسان بحيث يتحوّل إلى أيّ أحد من الناس، أي في لغته: إلى أيّ أحد من "القطيع". إنّ طرافة التفلسف لدى نيتشه انما تكمن في كونه يعيد للسؤال عمّن يكون الفيلسوف، بوصفه "طرازاً" type خاصاً من الأشخاص، حدّته الإغريقية، تلك التي انطمست مع المحدثين تحت وطأة تقليد نظرية المعرفة، أي التقليد الذي يفهم الفلسفة بوصفها علماً، نعني في لغته: تحت وطأة "غريزة المعرفة" الحديثة.

إنّ طرافة نيتشه هي أنّه المفكّر الذي اتّخذ من السؤال **عمّن يكون الفيلسوف بما هو كذلك** غرضاً مخصوصاً للفكر(٨). ونحن نفترض أنّ ثمّة وشيجة خاصة بين السؤال عمّن يكون الفيلسوف بوصفه "طرازاً" خاصاً وبين مسألة **التوحّد داخل أفق الملّة**. لقد جاء في حديث الخلاص من كتاب **زرادشت** أنّ التوحّد هو "مسقط الرأس" أو أرض الوطن die Heimat الخاص بالفيلسوف. إنّ شرط إمكان التفلسف هو التوحّد الجذري لشخصه داخل أفق الملّة. وإنّه في هذا السياق الطريف علينا أن نأخذ عنوان هذا الفصل: «نيتشه "نابتة" الحداثة»، بوصفه نحواً من الامتحان لنموذج الفيلسوف من حيث ما يقدّم نفسه بوصفه طرازاً متوحّداً(٩) في أفق الملّة. إلى أيّ حدّ يمكن للفيلسوف أن يشتقّ من واقعة الوحدة داخل الملّة طرافته الخاصة؟

من أجل ذلك سوف نحاول في هذا الفصل أن نفكّر "بعد" نيتشه، أي في "البُعد" الذي رسمه ولكن أيضاً ضمن "الابتعاد" الجذري الذي فرضه على كلّ فكر بعده، من طريق هذين السؤالين:

أوّلاً: كيف أتى نيتشه إلى سؤال «من هو الفيلسوف؟»؟؛

---

(٧) راجع: F. Nietzsche, *Par - delà bien et mal.* Texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Conélius Heim (Paris, Gallimard - Collection Folio/Essais, 1987), § 44.

(٨) يمكن اعتبار الأبحاث التي كتبها نيتشه ما بين ١٨٧٢ ـ ١٨٧٣ و١٨٧٥، والتي أخذ في الاشتغال عليها تحت عنوان **كتاب الفيلسوف** *Das Philosophenbuch* بمثابة أمارة نموذجية عن طبيعة الاستحداثات الذي أدخله في تناول معنى التفلسف من جهة السؤال "من هو الفيلسوف؟". انظر: F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe. Etudes théorétiques.* op. cit., §§ 16, 24, 27, 37, 38, 44, 53, 58, 59.

(٩) يبدو أنّ التوحّد الجذري للفيلسوف ظاهرة مبكّرة في مسيرة نيتشه. وهو جذري من أجل أنّ كلّ فيلسوف هو حسب نيتشه بمثابة "الفيلسوف الأخير" الذي هو في عين الآن "الإنسان الأخير"، ومن أجل ذلك فكلّ تفلسف هو كلام المتوحّد. انظر: F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe. Etudes théorétiques.* op. cit., §§ 85 - 86; *Par-delà bien et mal.* op. cit., § § 25 - 26.

وثانياً: بأيّ معنى يمكن أن نتأوّل نيتشه بوصفه "نابتة"؟

ونحن قد نقسّم مبحثنا من ثمّة إلى هاتين الجهتين من البحث:

١ ـ نيتشه وسؤال «من هو؟»، أو الانزياح الجذري من سؤال "ما هي الفلسفة؟" إلى سؤال "من هو الفيلسوف؟".

٢ ـ نيتشه نابتة الحداثة أو الإجابة النيتشوية عن سؤال "من هو الفيلسوف؟".

ونحن بادئون بالجهة الأولى.

١ ـ نيتشه وسؤال «من هو؟»، أو الانزياح الجذري من سؤال «ما هي الفلسفة؟» إلى سؤال «من هو الفيلسوف؟»

نحن نفترض أنّ نيتشه يمكّننا من أن نقسّم طرق التفلسف منذ الإغريق إلى صنفين لكلّ منهما سؤاله الهادي: **أوّلاً** الفلسفات التي تجد في سؤال «ما هو؟» بعامة، وفي سؤال «ما هي الفلسفة؟» بخاصة، سياقها الداخلي؛ **وثانياً** التجارب الفلسفية التي تتّخذ من سؤال «من هو؟» بعامة، وسؤال «من هو الفيلسوف؟» بخاصة مقامها الهادي.

هذا النحو من التقسيم هو الذي افترضه نيتشه في مفتتح مخطوط **الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق** (١٨٧٠ ـ ١٨٧٣)، حيث نعثر على محاولة جدّ طريفة لكتابة تاريخ الفلسفة لا تعتمد على عرض الأجوبة النسقية عن سؤال «ما هي الفلسفة؟» وإنما على رصد كلّ تفكير فلسفي من جهة كونه "مقطعاً من **شخصية**" «un fragment de *personnalité*»(١٠) لا يُمكن دحضها، وذلك أنّها علامة على "شخص" أو "إنسان عظيم" يشكّل ملمحاً من ملامح المزاج الإغريقي.

نحن نتأوّل هذا النحو من كتابة تاريخ الفلسفة بأنّه يقوم ضمناً على اعتماد سؤال "من هو الفيلسوف؟" وليس سؤال «ما هي الفلسفة؟» مقاماً موجّهاً للتفكير.

بيد أنّ ذلك لا يعني أنّنا نطمع في أن نزجّ بنيتشه مرة أخرى في بوتقة فلسفة "الذات" الحديثة، بوصفها هي أيضاً خروجاً عن سؤال «ما هو؟» الإغريقي، وتأسيساً سعيداً لسؤال "من هو؟" الحديث، بل القصد هو بعين الضدّ. إنّ علينا أن نحترس من أن نخلط بين مسألة "الذات"، التي لم يعرفها ديكارت إلاّ في صيغة "الأنا أفكّر"، وبين السؤال «من هو؟» الذي فكّر به نيتشه. قد يقال إنّ سؤال «من هو؟» منطوق به صراحة في مستهلّ الفقرة ٧ من **التأمّل الثاني** حين تساءل ديكارت قائلاً: «ولكن أنا، من أكون..؟» «mais moi, qui

---

(١٠) انظر: F. Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay (Paris, Gallimard - Collection Folio/Essais, 1990), pp. 9 - 10.

«suis-je..?». نحن نجيب هنا بالتذكير بأمر له طرافته: إنّ عبارة «moi, qui suis-je» التي تظهر في الفقرة ٧ من **التأمّل الثاني** غير موجودة في النص اللاتيني، وإنما أُضيفت إلى النص في ترجمته الفرنسية التي صدرت وراجعها ديكارت نفسُه سنة ١٦٤٧[١١]. إنّ وجه الصعوبة هو أنّه ليس هناك ما يثبت قطعاً أنّ هذه الإضافة من وضع ديكارت. وهب أنّ سؤال «من أكون؟» هو من صياغة ديكارت، فإنّ المتصفّح للتأمّل الثاني جميعاً انما يجد أنّ ديكارت لا يفكّر في سؤال «من أكون؟» وفقاً لسؤال «من هو؟» النيتشوي، بل طبقاً لسؤال «ما هو؟» الإغريقي[١٢]. وذلك بيّن من طبيعة الصياغات الثلاث التي أعطاها ديكارت في الفقرتين ٦ و٩ من **التأمّل الثاني** لسؤال «من أكون؟»، وذلك من حيث هي صياغات تجد في سؤال «ما هو؟» اليوناني مستندها الأساسي.

وهذه الصياغات هي:

أوّلاً: «qu'est-ce donc que j'ai cru être..?»[١٣]

ثانياً: «mais qu'est-ce donc que je suis?»[١٤]

ثالثاً: «qu'est-ce qu'une chose qui pense?»[١٥]

إنّ ديكارت قد استبدل بذلك سؤال «من أكون؟» بأسئلة ثلاثة هي:

أوّلاً: ما هو [الشيء] الذي اعتقدت أنّني هو؟"

ثانياً: «ما هو [الشيء] الذي هو أنا؟"

ثالثاً: «ما هو الشيء الذي يفكّر؟"

إنّ ديكارت لم يفكّر في سؤال «من أكون؟» الحديث إلاّ في نطاق السؤال القديم «ما هو؟". وهكذا فإنّ إعراضه في الفقرة ٦ من **التأمّل الثاني** عن السؤال الإغريقي «ما هو الإنسان؟»[١٦] لم يشفع له في التخلّص من وطأة سؤال «ما هو؟» الذي يفترضه. وذلك يعني أنّ ديكارت على طرافة بحثه في معنى وجود الإنسان بوصفه "أنا أفكّر" هو لم يفلت إفلاتاً أصيلاً من الطريقة التي اعتمدها أرسطو في رسم مطلوبه في مفتتح **كتاب النفس**، بأنّه

---

(١١) راجع: R. Descartes, *Méditations métaphysiques*. Texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss, Edition bilingue (Paris, P.U.F., Collection SUP, 1974), pp. 1 - 4 et p. 40, note 4.

(١٢) عن سؤال "ما هو؟" الإغريقي يرجع بخاصة إلى: أرسطو، **ما بعد الطبيعة**. مقالة الألف الكبرى ٩٨٧ أ ٢٠ ومقالة الهاء (E) ٢٦. اأ ٤.

(١٣) R. Descartes, *Méditations métaphysiques*. op. cit., Méditation II, § 6, p. 39.

(١٤) *Ibid.*, § 9, p. 43.

(١٥) *Ibid.*

(١٦) *Ibid.*, § 6 p. 39.

مطلوب يقوم على سؤال «ماهو؟»[١٧]. كذلك هو من حيث الإجابة في الفقرة ٩ من **التأمّل الثاني** عن سؤال «ما هو [الشيء] الذي هو أنا؟» بأنّه «شيء يفكّر»، إنما هو لم يتخلّص جذرياً من عين المقام الذي اعتمده أرسطو في الإجابة عن سؤال «ما هي النفس؟» بأنّ «النفس هي جميع الموجودات»[١٨]. إنّ ديكارت مثله مثل أرسطو يسأل بواسطة سؤال «ما هو؟». فإذا أجاب بأنّ الأنا «شيء يفكّر» res cogitans، فهو لا يفهم معنى «الشيء» res خارج الانطولوجيا التي يفكّر بها أرسطو، نعني: انطولوجية **الجوهر**[١٩].

وهكذا نخلص إلى هذا: إنّ ديكارت لئن صاغ سؤال «من أكون؟»، فإنّه قد تراجع عنه واستعاض عنه بسؤال آخر من جنس سؤال «ما هو؟» الإغريقي. هذا السؤال الآخر هو سؤال «ماذا أكون؟». وبعبارة رشيقة لبول ريكور[٢٠]، في كتابه **الهو نفسه بما هو غيره**: إنّ ديكارت قد عوّض سؤال «من؟» ?qui بسؤال «ماذا؟» ?quoi.

إنّ قصدنا من هذه الإيضاحات هو التنبيه إلى أنّ نيتشه وليس ديكارت، هو من أبصر بكلّ ما في سؤال «من هو؟» من طرافة خاصة، وذلك بوصفه بديلاً حديثاً جذرياً وخطيراً عن سؤال «ما هو؟» اليوناني الذي ما يزال يتحكّم في ميتافيزيقا الذاتية نفسها إلى حدّ هيغل.

لكنّنا نفترض أنّ طرافة النقد الذي وجّهه نيتشه للكوجيطو الديكارتي لا ينحصر، مثلما يتصوّر ريكور، في إنتاج «كوجيطو ـ مضاد» un anti-cogito أو في إرساء « كوجيطو مكسور» un cogito brisé[٢١]، بل إنّ نيتشه هو صاحب اكتشاف خطير لا بدّ من الاستفهام عنه بما هو كذلك. إنّ نيتشه هو من أعاد سؤال «من هو؟»[٢٢] إلى الاشتغال

---

(١٧) أرسطو، **كتاب النفس**. المقالة الأولى الفقرة ١، ٤٠٢ أ ١١.

(١٨) نفسه، المقالة الثالثة، الفقرة ٨، ٤٣١ ب ٢١، وكذلك: الفقرة ٥، ٤٣٠ أ ١٤. قارن: M. Heidegger, *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par F. Vezin (Paris, Gallimard, 1986), p. 38.

(١٩) راجع وقارن: R. Descartes, *Méditations métaphysiques*. Réponses aux troisièmes Objections, §§ 306 - 310; M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., §§ 19 - 20, pp. 128 - 133.

(٢٠) P. Ricoeur, *Soi - même comme un autre* (Paris, Editions du Seuil, 1990), p. 17.

(٢١) *Ibid*., p. 14 sqq et p. 27.

(٢٢) نحن نفترض أنّ ريكور باشتغاله على سؤال «من هو؟» هو في الحقيقة لا يفعل سوى الالتحاق بالتقليد الذي حرص دوماً على مناقشته من خارج، نعني تقليد نيتشه وهيدغر خاصة. لذلك فمناظرته مع نيتشه على أبواب هرمينوطيقا الهو التي ينادي بالعمل عليها في كتاب **الهو نفسه بما هو غيره** هي مناظرة لا بدّ منها وليست تجريبياً، ذلك أنّ نيتشه هو من ذهب مليّاً في الأفق الذي اكتفى ديكارت بالتلميح إليه في لغة الانطولوجيا الوسيطة، نعني أفق السؤال «من هو؟». إنّ هرمينوطيقا الهو لدى ريكور ليست ممكنة التصوّر من دون اعتبار السؤال «من هو؟» هو السؤال الهادي لكلّ انطولوجيا جدّية. وإنّ ذلك هو ما جعل مناقشة نيتشة من اللوازم الهرمينوطيقية لهذا التوجّه. راجع: P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. op. cit., pp.27 - 28.

بعد أن تراجع عنه ديكارت وطمس معالمه تقليدُ نظرية المعرفة إلى كانط[٢٣] وما بعده. إنّ دور نيتشه الأكبر بالنظر إلى تقليد الفلسفة الحديثة هو اعتماد سؤال «من هو؟» بوصفه بنية جذرية للأسئلة الفلسفية بعامة، على نحو أدّى بشكل خطير إلى تخطّي أفق الخصومة الحديثة حول الكوجيطو، والانخراط في مساءلة حادّة **لمن يكون الإنسان** في عصر ليس أقلّ أماراته خطورة أنّه عصر الإعلان عن **موت الإله** والتبشير **بما فوق الإنسان**.

ولكن هل أجاب نيتشه عن سؤال «من هو؟»، وما هي هذه الإجابة؟

إنّ نيتشه ليس فقط هو أوّل فيلسوف يخوض فحصاً واحترافاً أصيلين لسؤال «من

---

(٢٣) لا ريب في أنّ كانط قد استعمل مصطلح "الهو" das Selbst، فذلك بيّن في أربعة مواضع حاسمة من نصّ **نقد العقل المحض** (طبعة الأكاديمية III، صص ١١٠، ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٧٩). بيد أنّ الإشكال هو أنّ كانط قد رفض صراحة توجيه نظره إلى نمط وجود الهو، وذلك أنّه يقول «إنّي أريد ألاّ أصير واعياً بنفسي إلاّ بوصفي مفكِّراً؛ كيف يكون الهو الذي يخصّني معطى ضمن الحدس، ذلك ما أضعه جانباً» (III، ص ٢٧٩). إنّ وجه الصعوبة إذن هو أنّ كانط، وذلك استجابةً لإرادة معرفة معيّنة وصريحة، لم ينهض بتساؤل **انطولوجي** مفرد عن نمط وجود الهو ولا عن طبيعة الإشكال الحيويّ الذي يثيره، ونعني بذلك أنّه لم يفكّر بمعنى "الهو" من جهة السؤال «من هو الإنسان؟» الذي اكتشفه نيتشه، بل تابع التقليد الديكارتي في الاشتغال على معنى "الهو" من جهة دلالة **الأنا أفكّر** التي لا يعرف غيرها مقاماً للبحث، وذلك يعني أنه تابع اعتبار **نظرية المعرفة** هي السياق الأساسيّ والموجّه للتفلسف الحديث كما سنّه ديكارت. لذلك هو لا يفهم من معنى "الهو" سوى معنى "الأنا أفكّر"، أي وظيفته الابستيمولوجية فحسب. وليس بلا مغزى أنّ المترجمين الفرنسيين لم يتردّدوا في إثبات لفظة "أنا" moi بدلاً من لفظة "الهو" Selbst من غير أن يتوجّسوا من ذلك خوفاً على تحريف المقصد الكانطي. وإنّ من بواعث الأمل أنّ المترجم العربيّ قد انتبه في جلّ المواضع (ص ١٠١ من ترجمته) إلى خصوصية العبارة الكانطية وأثبت لفظة "ذات" وليس "أنا" مقابلاً للفظة "Selbst"، وإنْ كان في موضع واحد قد أسقط عبارة Selbst ولم يترجمها (ص ٢٠٩ من ترجمته). راجع: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Stuttgart, Philipp Reclam, 1993) III, 110 (identischen Selbst); 267 (bestimmbaren Selbst), 278 (denkenden Selbst), 279 (eigenes Selbst, Bewusstsein meiner Selbst); *Critique de la raison pure*. Traduction de: Tremesaygues et B. Pacaud (Paris, Quadrige/ P. U. F., 10é édition, 1981), p. 112 (moi identique), 283 (moi déterminable), 317 (moi pensant), 321 (propre moi, conscience que j'ai de moi - même); et Traduction de: Alexandre J. - J. Delamarre et François Marty. In: *Œuvres philosophiques I* (Paris, Gallimard, 1980), p. 855(moi identique), 1052 (moi - même déterminable), 1066 (moi pensant); 1067 (propre moi - même, conscience que j'ai de moi - même).

أمّا عن الترجمة العربية فراجع: كانط، **نقد العقل المحض**. ترجمة موسى وهبة (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٨) ص ١٠١ (ذات هي هي)؛ ٢٠٩ (القابل للتعيّن)؛ ٢١٧ (ذاتي المفكّرة)؛ ٢١٨ (ذاتي الخاصة، وعيي لذاتي).

هو؟"، بل هو بنفس القدر أوّل من قدّم إجابة طريفة عنه. ووجه الطرافة في إجابته هو أنّه أوّل من طرح مسألة **البُعد الشخصي** للفيلسوف بحدّة. إنّ الفيلسوف هو أوّلاً وأخيراً «شخص". ولكن حسب نيتشه قلّما يستطيع أحد أن يصبح شخصاً بالمعنى الجذريّ(٢٤).

من أجل ذلك نحن يمكن أن نقرأ آثار نيتشه جميعاً بوصفها محاولات متعاقبة ولكن طريفة لكتابة **بيوغرافيا جذريّة للفيلسوف بعامة**. وهي جذرية لأنّها لا تتعلّق بالشخص التاريخي وإنما **بنوع الإنسان** الذي تسعى إلى اختراعه ولكن أيضاً إلى تسميته كأحدّ ما يكون الاسم.

ففي **مولد التراجيديا اليونانية** (١٨٧٢) لا يهتمّ نيتشه بالبحث عن **ماهية التراجيديا** ولا عن **ماهية** النظر الفلسفي لدى الإغريق، وإنما برسم ملامح **الإنسان النظري** الذي ابتدعه سقراط بديلاً منحطّاً عن **الإنسان التراجيدي** الذي بدأ في الأفول؛ كذلك فإنّ **شوبنهاور مربّياً** أو **ريتشارد ڤاغنر في بايروت** Bayreuth أي **الاعتبار اللاراهن** ٣ و٤ (١٨٧٣ ـ ١٨٧٦)، ليسا في الواقع كما يعترف نيتشه بنفسه سنة ١٨٨٨، سوى ضرب من «السميوطيقا» لمن هو نيتشه نفسه، وذلك في نحو من التشبّه الصريح بطريقة أفلاطون في استعمال سقراط سميوطيقا لمن هو أفلاطون نفسه(٢٥). «كن من أنت!» Sois toi-même!، هكذا تصرّح الفقرة الأولى من **الاعتبار اللاّراهن** III: **شوبنهاور مربّياً**. أمّا في **إنساني جدّ إنساني** (١٨٧٨) فإنّ السؤال «من هو؟» إنما يبلغ هالته العليا، وذلك عندما يتحوّل إلى سؤال «من هو الإنسان؟» على نحو لا تكون الإجابة عنه ممكنة إلاّ إذا أخذنا بما يقوله الفصل الأخير من هذا الكتاب: أن نضع «الإنسان وحيداً مع نفسه» L'homme seul avec lui-même. أمّا في **العلم المرح** (١٨٨٢) فإنّ الشذرة ٢٧٠ منه انما تعيّن بشكل حاسم نوعية المهمّة المطروحة على الفيلسوف. قالت الشذرة ٢٧٠: «إنّ عليك أن تصير من أنت» tu dois devenir qui tu es. وليس من الصدفة أنّ العنوان الثاني لبيوغرافيا *Ecce Homo* (1888) هو: «كيف نصير من نحن» comment on devient ce que l'on est.

وعلى ذلك فنحن نفترض أنّ الجواب الأقصى الذي فكّر به نيتشه عن سؤال «من هو؟» انما نحن نعثر عليه في أحد أحاديث زرادشت الأشدّ طرافة، إنّه حديث **في المستهزئين بالجسد**. هذا الجواب هو: إنّ «من هو» هو «الهو» das Selbst، le soi الفلسفيّ الذي يختبىء في أعماق الجسد. لكنّ هذا **الهو** يختصّ بكونه على قدر عالٍ

---

(٢٤)انظر: F. Nietzsche, *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Etudes et fragments)*. Traduction d'Henri Albert. Index établi par Marc Sautet (Paris, Librairie Générale Française - Le Livre de poche, 1991), § 394.

(٢٥) *Ecce Homo*, op. cit., Les "Inactuelles", § 3.

من **اللاّشخصية** l'impersonnalité؛ ربّ ملمح نرى أنّ نيتشه قد نبّه عليه منذ الفقرة ٢١ من **مولد التراجيديا اليونانية**. ههنا كان **الهو** يسمّى ديونيزوس، لكن ديونيزوس إله بلا «أنا"، ففي الظاهرة الديونيزوسية ليس ثمّة أنا وليس هناك ذاتية: إنّ نيتشه لا يتردّد في الإعلان منذ ١٨٧١ بأنّ **الذات** مفهوم معاد للفن أصلاً (الفقرة ٥)، ذلك أنّ الإنسان الديونيزوسي لم يعد فنّاناً بل صار هو نفسه عملاً فنيّاً (الفقرة ١).

بيد أنّ هذا الطابع اللاّشخصي للهو هو من الغموض بحيث إنّ نيتشه قد توسّل إلى التعبير عنه شخوصاً مفهوميّة عدّة لعلّ زرادشت هو نموذجها الأقوى. وإنّ من الطريف حقّاً أنّ نيتشه يعرض اكتشافه للـ **هو** في كتاب **زرادشت** ضمن حديث يتعلّق **بالجسد**: إنّ السؤال عمّا يريد الجسد لم يصبح سؤالاً فلسفيّاً إلاّ مع نيتشه، نعني مع أوّل من رفع سؤال «من هو؟» إلى رتبة السؤال الهادي للتفكير في من «هو» الفيلسوف بعامة. إنّ تعاليم نيتشه كما يصوغها زرادشت هي هذه: إنّ على كلّ امرىء **أن يكون من هو**، بمعنى **أن يصبح الهو** الذي لا يملك من الطرق السعيدة إليه إلاّ جسدَه. وإنّه في هذا الأفق علينا أن نضع دلالة «ما فوق الإنسان» .der Übermensch. **إنّ ما فوق الإنسان هو الهو الفلسفي** الذي يشتقّ منه نيتشه جوابه عن سؤال **من هو الفيلسوف**؟

وهكذا يصبح مطلوبنا أكثر وضوحاً: إنّ نيتشه هو أوّل من استشرف تجاوزاً حادّاً لخرافة «الذات» أو «الأنا أفكّر» الحديثة، وذلك بواسطة اكتشاف معنى «الهو» الخفي الذي لا يظهر **الأنا أفكّر** إلاّ على طمسه. إنّ نيتشه، وذلك على خلاف ما يقول ريكور، لم ينشىء «كوجيطو مكسوراً» بل اكتشف مبحث «الهو» الذي سعى هيدغر ومن بعده ريكور إلى تملّكه على نحو صناعي كواقعة هرمينوطيقية بذلا وسعهما في قطعها عن الهو الذي اكتشفه نيتشه. وذلك يعني في نحو من المحاولة القلقة لتخطي مقام **الذات** ولكن من غير التوجّه نجو قبلة **ما فوق الإنسان** التي اقترحها نيتشه. ونحن نفترض أنّ سكوت هيدغر في **الوجود والزمان**، وكذلك سكوت ريكور في **الهو نفسه بما هو غيره**، عن الأصل النيتشوي لسؤال «من هو؟» إنما هو عارض فلسفيّ لا بدّ من تأويله، وذلك بوصفه إقراراً غير مباشر بأنّ الهو، كما اخترعه نيتشه، هو مقام غريب عن سياق الفلسفة الحديثة، ولا يمكن الاستفادة منه لا على أرضية ميتافيزيقا الذات ولا في نطاق السعي إلى الخروج عنها.

إنّه في هذا السياق التأويلي يمكن أن نحدّق بنيتشه بوصفه **فيلسوفاً نابتاً**. وهكذا نأتي إلى الفحص عن الجهة الثانية من هذا البحث: بأيّ معنى يمكن أن نتأوّل نيتشه بوصفه فيلسوفاً نابتاً؟

٢ ـ نيتشه: "نابتة" الحداثة

إنّ الصعوبة التي نسعى إلى رفعها هي هذه: كيف يمكن أن نتأوّل غرابة نيتشه وفرادته

الفلسفية في أفق **الفلسفة الحديثة**؟ إنّ تفكير نيتشه قائم أساساً على نحو من **مضادّة ـ الحداثة** متى لم نقف على دلالته الخاصة أقمنا بيننا وبين فهمه سدّاً منيعاً. إنّه أوّل **فيلسوف مضاد للحداثة** صراحة وبشكل صناعي thématique، وليس فقط بمعنى تأويليّ مثلما هو الحال مع سبينوزا. فإنّه يبدو أنّ عبارة «نقد الحداثة»[٢٦] لم تأخذ دلالتها الصارمة إلاّ تحت قلمه. قد يكون أمامنا مخرجان لهذه الصعوبة: إمّا قراءة نيتشه بوصفه **إغريقيّاً جديداً**، وإمّا بوصفه **مسيحيّاً مضاداً** anti-chrétien. نحن نفترض أنّه يمكننا ألاّ نفرّق بين الوجهين من دلالة نيتشه: إنّ نيتشه هو نفسه في الحالتين. فما معنى ذلك؟

إنّ القصد هو أنّ نيتشه هو أوّل فيلسوف حديث أعاد إلى التصادم بين **النموذج الإغريقي للفيلسوف والنموذج الروحي للملّة** حدّته الخاصة؛ ربّ حدّة يبدو أنّ جذوتها قد خبت تحت مفعول القوس التي فتحها ديكارت باسم ميتافيزيقا الذات التي وجدت في البحث عن معنى الفلسفة بوصفها علماً كلّياً أو مطلقاً أو صارماً برنامجها الخاص. إنّ مكمن الطرافة في خروج نيتشه عن برنامج الميتافيزيقا الحديثة هذا هو كونه لم يعد يفكّر من خلال إشكالية الذاتية وتحت وطأة «غريزة المعرفة» التي توجّهها، وإنما أخذ منعرجاً خطيراً عنها بواسطة استعادة جذرية لإشكالية كان الفلاسفة العرب قد حذّقوا إليها ضمن إمكانية التفلسف التي توفّروا عليها. ولا نعني فقط احتمال الفلسفة من زاوية مسألة الملّة التي تخترقها ضرورة، بل في ضوء تصوّر مخصوص للفيلسوف يجد في إشكالية **الفيلسوف النابت** عبارته الطريفة.

وبعبارة حادّة: إنّ طرافة نيتشه هي كونه ليس **فيلسوف ذاتية** مثلما هو حال الفلاسفة المحدثين، وإنما هو منذ البداية فيلسوف ملّة. فمن هو **فيلسوف الملّة**؟ وبأيّ معنى ينطبق ذلك على نيتشه؟

علينا أن نذّكر بأنّ المصدر البعيد لمسألة **النابت** هو بلا ريب أفلاطون كما يطرح ذلك في **محاورة الجمهورية** (المقالة الرابعة ٤٩٦ ـ ٤٩٧). فمن هو النابت لدى أفلاطون؟ يعرّف أفلاطون الفيلسوف النابت بطرق أربع: فهو **أوّلاً** طبع نبيل ثقّفته تربية جيّدة وحماه المنفى sauvé par l'exil من أن يفسد فساد مدينته؛ **وثانياً** يعتبره **نفساً** عظيمة ظهرت في مدينة وضيعة فاعتزلت الشؤون العامة؛ **وثالثاً** يشبّهه **بالمسافر الذي يمرّ بمدينة جُنّ أهلها** فلا يبقى فيها من الوقت إلاّ قدر ما يحتاجه اللائذ من العاصفة تحت جدار؛ **ورابعاً** هو يتمثّله كـ"**بذرة غريبة**" une semence exotique **زُرعت في أرض خارج وطنها فهي مهدّدة بالانقراض ما لم تجد المدينة المناسبة**.

---

(٢٦) يقول نيتشه: "إنّ هذا الكتاب [يعني ما وراء الخير والشر (١٨٨٦)] إنّما هو من حيث الجوهر نقد **للحداثة**، دون أن نستثني منها العلوم الحديثة والفنون الحديثة ولا حتى السياسة الحديثة". انظر: F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit; *Par - delà bien et mal*, § 2.

إنّ أفلاطون في هذه التحديدات الأربعة للنابت يفترض أمرا مشتركاً: أنّ سقوط الفيلسوف في وضعية النابت ناجم أساساً عن غياب المدينة المناسبة للفلسفة. لذلك هو ينصرف إلى ارتسام كل شروط مدينة الفلسفة حتى يصبح وجود الفيلسوف ممكناً، أي حتى يكفّ الفيلسوف عن أن يكون نابتاً. إنّ الفيلسوف لا يعاني من «المنفى» ولا «يزدري» الشؤون العامة ولا يهجر وطنه ولا يصبح نبتة غريبة إلاّ في حالة انعدام المدينة الفلسفية التي من جنس طبيعته.

ولكن من أجل أنّ مدينة الفلسفة لا وجود لها، فإنّ الفيلسوف مهدّد بأن يظلّ منفياً ومعتزلاً ومهاجراً وغريباً أبداً. إنّ أفلاطون لا يأخذ بهذا الاستنتاج، بل يعوّضه بمشروع المدينة الفاضلة. إنّ أفلاطون إذن لم يأخذ بمفهوم الفيلسوف النابت ولا فكّر في نطاقه. لماذا؟ نحن نفترض أنّ أفق الإغريق لا يصلح للفلاسفة النوابت، ذلك أنّه أفق في ماهيته أفق مدنيّ؛ وذلك يعني أنّ ما يمنع الإغريق من أن يفكّروا بنموذج الفيلسوف النابت إنما هو افتقارهم الأساسي لمسألة الملّة. وحده أفق الملّة يمكن أن يوفّر شرط إمكان الفلاسفة النوابت. ذلك أنّ الملّة جهاز روحي يملك، من جهة ما هو مؤسّس على واقعة الوحي، أجوبة نهائية حول نفسه. والحال أنّ المدينة اليونانية هي ساحة عمومية للأسئلة والأجوبة بين مواطنين متساوين. إنّ المدينة اليونانية **حقل محايثة** يصرّف علاقة جوهرية مع الممكن الإنساني، في حين أنّ الملّة **جهاز مفارقة** يحكم كلّ سلوك روحي سلفاً.

لذلك نحن نفترض أنّه لئن كان أفلاطون هو من اخترع نموذج الفيلسوف النابت ووصفه، فإنّه لم يتفلسف انطلاقاً منه ولا اشتغل على الوضعية الهرمينوطيقية التي تكوّنه. إنّ أفلاطون هو بالتحديد من سنّ سؤال «ما هي الفلسفة؟» وأعطاه صيغته التي تحكّمت في تاريخ الميتافيزيقا إلى هيدغر وهابرماس. والحال أنّ مسألة النوابت لا يمكن التفكير فيها إلاّ في نطاق سؤال «من هو الفيلسوف؟» في نطاق الملّة. وهذه واقعة فلسفية غير إغريقية أساساً، بل وجدت طريقها إلى التكوّن في أفق غير إغريقي هو أفق الفلسفة العربية.

نحن نفترض أنّ فيلسوف الملّة إنما هو نموذج روحي قد نعثر على بذوره في بعض نصوص الفارابي، وبمعنى ما في نمط حياته، لكنّه لم يستقرّ نظرياً إلاّ مع فلاسفة الأندلس وبخاصة مع ابن باجة وابن طفيل. ونعني بذلك أنّ **متوحّد** ابن باجة و**حي بن يقظان** لابن طفيل هما صورتان معبّرتان أيّما تعبير عمّن يمكن أن يكون فيلسوف الملّة. إنّه **الفيلسوف النابت**. وهو نابت بمعنيين: **أوّلاً** من حيث هو يصدر من نفسه، وذلك يعني من رحم وحدة أصيلة لا تجد شروط إمكانها إلاّ في نفسها، وهي طريقة مبتكرة في طرح مسألة «البداية» الفلسفية وفي معالجتها؛ **وثانياً** من حيث هو يظهر على أرضية لم تتهيّأ له، ومن ثمّة عاجزة سلفاً عن أن تنتظم وفقاً للحاجة الروحية التي يدعوها إليها. وبعبارة جامعة: **النابت هو فيلسوف الملّة**. فكيف يتجلّى ذلك لدى نيتشه؟

إنّ ذلك قد يتجلّى من خلال مبحثين متجذّرين في فكر نيتشه: **مبحث الملّة، ومبحث الوحدة**. وهما مبحثان قارّان في مؤلّفاته منذ **مولد التراجيديا اليونانية** (١٨٧٢) إلى **هذا هو الإنسان** (١٨٨٨).

ـ إنّ نيتشه هو المفكّر الحديث الوحيد الذي دفع بالتساؤل عن ملّته وعن سياقها الروحي إلى أقصاه[٢٧]. فإنّ **نقد المسيحية** قد انقلب عنده إلى نموذج داخليّ ليس فقط لكلّ نقد بل لطبيعة **الفكر** ذاته. إنّ آخر كلمة من بيوغرافيا *Ecce Homo* وربما آخر كلمة فلسفية لنيتشه هي هذه: «ـ هل يفهمون؟ ـ ديونيزوس ضدّ المصلوب..»[٢٨]. لذلك نحن نفترض، وذلك ضدّ قراءة هيدغر، **أنّ أصل إشكالية نيتشه ليس العود الأبدي أو تحويل كلّ القيم أو العدمية أو ما فوق الإنسان أو إرادة الاقتدار**، ـ فهذه كلّها أدواته الخاصة التي اخترعها للتفكير في مشكل آخر هو أصل مؤلفاته جميعاً: **إنّ أصل إشكالية نيتشه هو حرصه المحموم على احتمال فلسفيّ جذريّ لتوحّد الفيلسوف في أفق الملّة بوصفه نابتاً**.

يقول نيتشه الشاب في مخطوط **الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق**: «للشعوب الأخرى أولياء مقدّسون، أمّا الإغريق فلهم حكماء». نحن ننسى تحت وطأة التأوّل الذاتي الذي ترفعه الفلسفة الحديثة عن نفسها، أنّ هذه الفلسفة ليست إغريقية في أفقها وإنما مسيحية إلى حدّ النخاع. وذلك يعني أنّ شطراً خطيراً من الفلاسفة المحدثين مثل باسكال وكيركغارد ونيتشه وهيدغر الأوّل ـ يمكن أن يُقرأوا بكلّ صرامة بوصفهم نوابت الملّة، وبالتحديد **نوابت الملّة المسيحية** وقد بلغت ذروة مراجعتها لنفسها باسم ظاهرة **الحداثة**. إنّنا لم نفلح بعدُ بشكل أصيل في فهم الحداثة من أجل أنّنا لم نفكّر بها بعدُ خارج تأويلها الذاتي لنفسها، أي بوصفها تجد في ميتافيزيقا الذاتية مجازها الأساسي. وإنّ طرافة نيتشه هي كونه أوّل من أعاد بحدّة غير مسبوقة إلى الأذهان الأساس **الملّي** لكلّ ما ادّعته ظاهرة الحداثة. إنّ الحداثة **علمنة جذرية** لواقعة روحية تجد في الملّة المسيحية قوامها السريّ، ولكن أيضاً حدودها الداخلية.

من هذه الحدود الداخلية نحن نذكر هذا: إنّ الفيلسوف ما يزال نابتاً بالمعنى الذي أشار إليه أفلاطون وحاول أن يتداركه في أفق الإغريق، أي في أفق المدينة. وذلك يعني أنّ الفيلسوف ليس فقط ما يزال بلا مدينة مناسبة، بل أكثر من ذلك هو قد فقد في أفق الملّة

(٢٧) يقول نيتشه: «**كشف المَعَمّى** la mise à nu عن الأخلاق المسيحية، هوّذا حدث تاريخي غير مسبوق، «كارثة» حقيقية. إنّ من يلقي ضوءاً على الأخلاق إنّما هو **قوّة عظمى**، **قدر** un fatum ما ـ إنّه يكسر تاريخ الإنسانية إلى شطرين. فإمّا أن نعيش قبله أو بعده.» انظر: *Ecce Homo*, Pourquoi je suis un destin, § 8.

(٢٨) يقول: «**هل فهموني؟ ـ ديونيزوس ضدّ المصلوب**». انظر: *Ibid.*, § 9.

حتى الشرط الذي كان في أفق الإغريق متوفّراً، نعني الإمكان **المدني المحض** لوجوده. إنّ الملّة منذ أن تحوّلت إلى دولة قد صبغت أفق الفيلسوف بصبغة «حقوقية» جعلت دوره ملغى سلفاً.

إنّ طرافة نيتشه هي كونه المفكّر الحديث الذي وضع إصبعه لأوّل مرة على بيت الداء في منزلة الفيلسوف في أفق الحداثة بوصفه نابتاً. وهو أمر لم يأت عليه إلاّ لأنّه لم يصدّق ما تقوله الفلسفة الحديثة عن نفسها منذ ديكارت إلى هيغل، وعمد بكلّ حدّة إلى وضعها في الأفق الروحي الذي نجمت عنه، نعني في سياق الملّة. إنّ كل فيلسوف ما إن يظهر حتى يدخل، حسب نيتشه، في منافسة جذرية مع النموذج الروحي للملة. ولذلك هو دوماً وأبداً نابتة.

ـ إنّه منذ مخطوط ۱۸۷۰ ـ ۱۸۷۳ عن **الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق** كان نيتشه قد صاغ بدقّة قانون تاريخ الفلسفة الذي عزم على الاهتداء به في التأريخ للفلاسفة الإغريق قبل السقراطيين؛ هذا القانون هو: **في أفق يونان وحدها كان الفيلسوف في وطنه، أمّا في الملل الأخرى فقد صار الفيلسوف نجمة تائهة ووحيدة أبداً**(۲۹). هذا التحديق بالفيلسوف لدى نيتشه من جهة مسألة الوطن نحن نجده يتواشج بشكل مثير مع طرح فلاسفة الأندلس لمسألة وطن الفيلسوف. ووجه التواشج أنّنا نعثر في السياقين على إيضاح طريف لمن يكون الفيلسوف بواسطة تركيب حادّ بين مسألتي **الوطن والتوحّد**. وهما مسألتان تضعان مقام **الملّة** موضع سؤال. إنّ الفيلسوف منذ أن بارح أفق الإغريق إلى أرض الملّة، وليس يهمّ إن كانت مسيحيّة أم إسلاميّة، انما هو مدعوّ من تلقاء سؤاله عن نفسه إلى **فهم الوطن** بوصفه ـ طبقاً لعبارة ابن باجة التي لا نستطيع هنا أن نستبصرها حقّ طرافتها ـ **تدبيراً للمتوحّد**.

قال زرادشت: «أيّتها الوحدة! أنت **وطني**! كم عشت متوحّشاً بين الغرباء المتوحّشين، حتى لا أعود إليك بلا دموع [..] كم جلست إلى الوحدة، حيث لم أعد أعرف الصمت! هل تدرك ذلك الآن؟ [..] أي زرادشت [..] لقد كنت أكثر **عزلة** بين الناس [..]

العزلة شيء والوحدة شيء آخر: إنّك لتدرك ذلك الآن، وإنّك لواجد نفسك من بعدُ بين الناس متوحّداً وغريباً أبداً» (**حدّث زرادشت قال**، الكتاب الثاني، حديث الخلاص).

---

(۲۹) يقول: "إنّ لبعض الشعوب قدّيسين، أمّا الإغريق فلهم حكماء [..] وفي بعض الزمان، يكون الفيلسوف مسافراً متوحّداً عابراً بلا سبب في وسط بات له عدوّاً، فهو إمّا أن يندسّ فيه، وإمّا أن يشقّ فيه لنفسه طريقاً ماسكاً بجُمع كفّه. بيد أنّ حضور الفيلسوف لدى الإغريق ليس صدفة في شيء [..] فإنّ ههنا قانوناً حيوياً أدنى loi d'airain يشدّ الفيلسوف إلى حضارة أصيلة؛ ولكن أنّى يكون ذلك متى لم تكن هذه الحضارة موجودة؟ فإذا بالفيلسوف قد صار مُذنّباً لا يُدرى من أين أتى، وإذا هو مفزع؛ والحال أنّه في أحسن الأحوال، هو يسطع كأكبر نجم في النظام الشمسي للحضارة. إنّ الإغريق إذن إنّما يشرّعون وجود الفيلسوف ما داموا هم وحدهم من لا يكون الفيلسوف في أعينهم مذنّباً". F. Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. § 1, op. cit., pp. 16 - 17.

- إنّ تأوّل نيتشه بوصفه فيلسوفاً نابتاً قد يساعدنا إلى حدّ كبير على الاستفهام الوجيه عن معنى نزعته المضادّة للحداثة: إنّ مضادّة الحداثة ظاهرة لا يمكن أن تحظى بتفسير أصيل إذا ما ظللنا نفكّر فيها من داخل إشكالية الفلسفة الحديثة، نعني بالاحتكام إلى إشكالية الذاتية. إنّ مضادّة الحداثة هي ما يجعل تأويل هيدغر لنيتشه بوصفه آخر ميتافيزيقي محفوفة بالغموض. إنّ نيتشه ليس آخر صورة من ميتافيزيقا الذات كما تأوّله هيدغر، وذلك لأنّه فيلسوف نابت، نعني أنه فيلسوف لا يجد إشكاليته على أرضية الذاتية، وإنما في أفق السؤال الحادّ عمّن يكون الفيلسوف في نطاق الملّة.

وإنّه في هذا السياق الدقيق يجدر بنا أن نضع سؤال «من هو؟» وطبيعة الإجابة عنه. ونحن نفترض أنّ مصطلح «الهو" le soi, das Selbst الذي يظهر في حديث زرادشت عن الجسد هو الصيغة النموذجية لهذه الإجابة. إنّ الهو المقصود ههنا ليس له من صلة بمفهوم «الذات» le sujet الحديث الذي لا يعدو أن يكون حسب نيتشه «خرافة» fiction فلسفية. ونحن نفترض أنّه بدلاً من تفسيره في ضوء نموذج الذاتية كما يفعل هيدغر، الذي يبدو لنا أنّه قد حرّف سؤال «من هو؟» حين عوّل على التخطيطية الكانطية، أي مشكلة تقوّم الأنا أفكّر بالزمان، بوصفها مجازاً داخلياً كافياً لتخريجه، حقيق علينا أن نتأوّله في أفق سؤال «من هو؟» بعامة وسؤال «من هو الفيلسوف بخاصة؟"، بوصفه سؤالاً تيبولوجياً، وذلك تماماً كما نتأوّل دلالة ما أسماه دولوز **الشخوص المفهومية** التي اعتملها نيتشه مثل زرادشت و ديونيزوس. هل زرادشت إلاّ فيلسوف الملّة في أفق الحداثة؟ إنّ علينا أن نسأل مع نيتشه نفسه مرة أخرى ليس فقط سؤال «من هو زرادشت بالنسبة لنا؟» wer ist uns Zarathustra?، ولكن أيضاً السؤال الآخر الذي يفسّر للتوّ ذلك السؤال، ونعني هذا: «كيف يجب أن يسمّى بالنسبة لنا؟ " wie soll er uns heiβen?[٣٠].

وإنّه في هذا السياق يجدر بنا أن ننزّل تنبيه نيتشه في الفقرة ٤ من تصدير **هذا هو الإنسان** إلى أنّ زرادشت ليس «نبياً» ولا «حكيماً". إنّه ليس نبيّاً لأنّه ليس يطمع في أن يكون «مؤسّس دين» fondateur de religion؛ كذلك هو بنفس القدر ليس حكيما لأنّه يعرف جيّداً أنّ أفق الإغريق حيث يظهر الحكماء قد انطمس إلى غير رجعة. كيف نسمّي زرادشت بالنسبة لنا إذن؟

نحن نفترض أنّ هذه الشخوص المفهومية من قبيل **زرادشت وديونيزوس**، ولكن أيضاً **المتوحّد وحيّ بن يقظان**، إنما هي عبارات قلقة وبدائية تحاول أن تشير إلى معنى "الهو" الفلسفيّ، ولا تستطيع ذلك إلاّ لماماً. إنّ المقصود بهذه الأسماء وإنْ تعدّدت شخص واحد: إنّه الفيلسوف نفسه في أفق بعينه هو أفق الملّة. ولكن إلى أيّ حدّ يمكن لهذا "الهو" الغريب أن يكون «شخصاً"؟ وبعبارة معكوسة: إلى أيّ مدى يمكن لشخص ما أن

(٣٠) لقد ورد هذا السؤال في حديث "الخلاص" من القسم الثاني من كتاب حدّث زرادشت قال.

يحتمل السؤال «من هو الفيلسوف؟» إلى أقصاه وهو يعرف سلفاً أنّه يشتقّ **الهو** من وطن قُدّ من معدن الوحدة؟

ينبّهنا نيتشه في بعض شذراته[٣١] إلى أنّ الإنسان لا يصبح شخصاً بالمعنى الجذريّ إلاّ نادراً. وذلك يعني **أنّ الهو الفلسفيّ** لا يولد في أعماق فكر ما إلاّ متى قطع شوطاً هائلاً من التحوّلات، كان نيتشه قد عرض حركتها العامة في حديث **التحوّلات الثلاثة** الذي افتتح به أحاديث زرادشت. إنّ **الهو** الفلسفي هو مقام **الطفل** الذي لا يبلغه إلاّ **الأسد** الذي استكمل شوط العدمية التي فيه واستبدلها بنعم جذرية إزاء العالم.

ولكن ما جدوى **نعم** بلا سامعين؟ وبعبارة الفقرة الأولى من فاتحة زرادشت: ماذا يمكن أن تكون سعادة كوكب ليس له من ينير؟ ذلكم هو ما أعضل على زرادشت وجعله يترك «غاره» الفلسفيّ ويهبط إلى مدينة الجمهور مثلما خرج حي بن يقظان من «مغارته» إلى مدينة الجماعة. ولكن زرادشت لئن «أخذته الشفقة على الإنسان الأعلى» das Mitleiden mit dem höheren Menschen، أي على الإنسان العدمي الذي بلغه موت الإله فاستولى على أسمائه الحسنى، يعوّض الإله بالإنسان، فيتصرّف كأنّ الإله لم يمت ويستمرّ في تأسيس القيم نفسها[٣٢]، مثلما أشفق حي بن يقظان على أهل الظاهر، فإنّه لم يعد إلى جزيرة وحدته مثلما عاد حيّ بل اكتشف «العلامة» التي تبشّر بقرب مجيء أطفاله، أطفال زرادشت. قال في آخر كلماته:

"ألا فأشفِقوا، ألا فاشفقوا على الإنسان الأعلى![..] هيّا! **إنّ هذا** ـ قد أخذ وقته!

ما همّني أن آسف أو أُشفِق! هل كنت أصبو إلى السعادة؟ انّما أنا أصبو إلى **أثري** nach meinem Werke!

هيّا! أقبل الأسد، وأطفالي قد اقتربوا، لقد نضج زرادشت، وإنّ ساعتي قد حانت!(..)

هكذا تحدّث زرادشت وانصرف عن غاره، متوهّجاً وحادّاً كأنّه شمس صباح تأتي من جبال مظلمة".

هل نحن أطفال زرادشت؟ إلى أيّ مدى يمكن لنا أن نطمع في هذا النسب المتوغّر على متفلسفة العصر أجمعين؟ هل تحقّقت نبوءة نيتشه بأنّه سيُفهم بعد مائة عام؟ ذلكم باب الأسئلة القادمة فلندخله وجِلين.

---

(٣١) يقول نيتشه: "ليس في الوجود أندر من فعل **شخصي** action personnelle [. .] وبعامة، ينبغي أن نحترز من أن نفترض أنّ كثرة من الناس هم "**أشخاص**" des personnes. ومن الناس أيضاً من هو مركّب من **عدّة** أشخاص، لكنّ أكثرهم ليسوا كذلك أصلاً". انظر: F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, op. cit., § 394.

(٣٢) Pierre Héber - Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche* (Paris, P. U. F.).

الفصل السادس

فوكو والإسلام

"الآخر" من مسكوت عنه إلى فتنة استطيقية

□ «إن تاريخ الجنون هو على الأرجح تاريخ الآخر l'histoire de l'Autre؛ ما هو بالنسبة لثقافة ما، باطني وغريب معاً، ومن ثم ينبغي استبعاده (حتى يطرد خطره الباطني) ولكن بتغليق الأبواب عليه (للحدّ من غيريته)؛ أما تاريخ النظام السائد للأشياء فهو تاريخ الهوهو l'histoire du Même؛ ما هو، بالنسبة لثقافة ما، مشتت وذو قرابة معاً، ومن ثم ينبغي تمييزه بواسطة علامات واستجماعه في هويات».

ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، المقدمة.

تقديم

"فوكو والإسلام": ماذا يمكن أن يعني هذا العنوان راهناً؟ فربَّ عنوان إنما هو سهل وممتنع معاً: إنّه سهل من حيث إن باب المقارنة واسع، والاجتهاد فيه يسير. وهو ممتنع على جهة أنّ طرفَيْ العلاقة غير متجانسين، أي ليس بينهما رابطة تقليدية أو صلة منطقية أو ضرورة منهجية. فهل نحن سنهتمّ إذن بسهلٍ لا يكون فيه الاجتهاد إلاّ إبتذالاً، وبممتنعٍ لا تُحدِث العلاقة معه إلاّ نفوراً؟!

ورغم ذلك، فإنّ بين فوكو والإسلام علاقتين على الأقلّ، تصدر كلّ منهما عن مقام مختلف: **إحداهما** صامتة أو ناتجة عن سكوت قصده فوكو وزاوله داخل خطّة بعينها، أمّا **الأخرى** فإنّها غير صامتة بل جدُّ متكلّمة، لا تقلّ قصداً عن الأولى ولا تعوزها الخطة. إنّهما علاقتان داخل لولب واحد من الانشغال الفلسفي بما هو حقيق بأن يُفكّر فيه. "الإسلام" أيضاً حقيقٌ بأن يُفكّر فيه، وقد دخل فعلاً في بريّة الراهن، وانقلب فجأة إلى آنية Actualité بالمعنى الذي أعطاه فوكو لهذا المفهوم، أي ما يمكن أن نبني على حدوده أرضية السؤال عن الحاضر[1].

(١) عن مفهوم "الآنية" أو الراهنية actualité لدى فوكو انظر: فوكو (١٩٨٣)، ص ٦٧٩ وما بعدها.

بقي الآن أن نؤرّخ لهاتين العلاقتين من الداخل، وفي نطاق المتن المكتوب الذي أورثنا إيّاه فوكو بوصفه فيلسوفاً بمعنى أنه لم يستقرّ بعدُ النظر فيه وإليه[٢]. ونحن يُمكننا أن نميّز داخل هذا المتن بين نوعين من التأليف، هما بالذات ما جعل علاقته مع الممكن الإشكالي الذي يشير إليه "الإسلام" علاقتين في الوقت نفسه: بين كتابة تُزاول نفسها في النطاق الخاص بالتراث المسمّى "غربيّاً"، وهذه التسمية إنما تنسحب بدقة على التراث الأوروبي الحديث، كما يعرض له فوكو مؤرِّخاً منذ **تاريخ الجنون** إلى **إرادة المعرفة**، أي إلى المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية**. وبكثير من التجوّز الذي صار اليوم موضع نظر ويطرح إحراجات عدّة لمن يأخذ به على علاّته، يمكن أن ندرج المجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية** في نطاق التفكير الذي يؤرِّخ للتراث "الغربي"[٣]. أمّا نوع الكتابة الثاني، فإنّه مزاوَل بخاصّة في نطاق "صحفي"[٤]، كان فوكو قد حرص على ممارسته بوصفه مثقّفاً un intellectuel، شاحناً هذه العبارة بمضامين متجدّدة ومستحدثة. ومن الواضح أننا حرصنا على ألاّ نُطلق على النوع الأول من الكتابة صفة "الفلسفية"، من قِبل أنّنا إنّما نعتبر أنّ فوكو هو نفسه في النطاقين. إن همّاً واحداً يجذبه: التفكير على نحو يمكّنه من أن يؤرِّخ لما يجد أنّه حقيق بأن يُفكَّر فيه.

ـ فأمّا ما يتعلّق بنوع الكتابة **الأول** وطبيعة المسألة التي تنجرّ عنه، فإنّ المتصفّح لكتاب فوكو إنّما يعجب لهذا الحرص الأساسي عنده على حصر مشاكله داخل تراث بعينه لا يملّ من تسميته تراثاً "غربيّاً". فهذه الصفة لا تنمّ عنده عن تسمية متداولة أو جغرافية أو قومية، بل هي مقترنة لديه باستراتيجية تفكير لها قدر عال من الاتساق الداخلي، وتستمدّه بالذات من هذا الانكباب على **الغرب**" والتأريخ له على نحو مخصوص تماماً. إنّها تسمية "أنطولوجية" لضرب من الإنسانية التي توجد على منوال بعينه وداخل خطّة حياة بعينها. وبذلك فإنّ علاقة فوكو بـ "الإسلام" إنما هي مرتبطة في إمكانها الخاص بالمقام الانطولوجي لـ "الغرب" في تفكير فوكو، والسكوت عن التراث الإسلامي جزء أساسي من

= (معطيات المراجع كاملةً تُنظر في البيليوغرافيا المثبتة في آخر هذا الفصل).

(٢) عن تحيّر فوكو بين مفهومَيْ "الفيلسوف" و"المثقّف" وانتهائه إلى مفهوم جامع هو "المثقّف ـ الفيلسوف" l'intellectuel - philosophe، راجع: Rajchman (١٩٨٧)، صص ١١٧ ـ ١٢٤.

(٣) إن "الغرب" لدى فوكو، مثلما هو الحال لدى هيدغر، هو مفهوم فلسفي وليس تسمية جغرافية، وذلك أنه يشير الى قرار روحي خاص بتقليد إنسانوي معيّن هو "أوروبا" مأخوذة هي الأخرى بوصفها مفهوماً. عن مفهوم "الغرب" لدى فوكو انظر: فوكو (١٩٩٤)، صص ١٠٢ ـ ١٠٥، ٣٣٥ ـ ٥٣٩، ٥٥٤ ـ ٥٥٨. كذلك عن "أوروبا"، انظر: فوكو (١٩٩٤)، صص ٣٦٧ ـ ٣٦٨، ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٤) انظر: فوكو (١٩٧٨ أ)، (١٩٧٨ ب)، (١٩٧٨ ت)، (١٩٧٨ ث)، (١٩٧٨ ج)، (١٩٧٨ ح)، (١٩٧٨ خ)، (١٩٧٨ د)، (١٩٧٨ ذ)، (١٩٧٨ ر)، (١٩٧٩ أ)، (١٩٧٩ ب)، (١٩٧٩ ت)، (١٩٧٩ ث)، (١٩٧٩ ج).

السكوت عن التراث الشرقي بعامة. فليس هذا السكوت عزوفاً شخصياً أو عداوة قومية أو مذهباً في التفلسف، بل هو موقف صادر عن بناء أنطولوجي خاص جدّاً بواقعة "الغرب" من حيث هي إنسانية بعينها تشكّل موضوع التفكير ورهانه معاً.

وإنه داخل هذا الأفق بالتحديد ينبغي أن نأخذ نصّاً استراتيجياً من كتاب **إرادة المعرفة** (١٩٧٦، ص ٧٦ ـ ٧٨) أقام فيه فوكو حدّاً جوهرياً بين واقعة "الغرب" وجملة الإنسانيات الأخرى، حيث يقرّ بأنّ ما يميّز الغرب، إذا ما تُؤمّل في تاريخ إنتاج الحقيقة فيما يتعلّق بالجنس، هو أنه يملك **علماً للجنس** Scientia sexualis، في حين أنّ كل الإنسانيات الأخرى مثل الصين واليابان والهند والرومان والمجتمعات العربية ـ الإسلامية (والتسمية لفوكو) إنّما كوّنت لنفسها **فنّاً شبقياً** Une ars erotica. لقد كُتِب هذا النص سنة ١٩٧٦، وحرص فيه فوكو على استبعاد كلّ من الفنّ الشبقي والحضارات التي انبنت حقيقة الجنس عندها عليه. وإن هدفنا هو أن نؤرّخ لهذا الاستبعاد من خلال معالجة السؤال التالي: هل التزم به فوكو فيما بعد في المجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية**؟

ـ أمّا فيما يتعلّق بالنوع الثاني من الكتابة وبطبيعة المسألة التي تنجرّ عنه، فإنّ الناظر في مقالات فوكو عن الشأن الإسلامي، من حيث هي موضوع تقوّل مقصود ومطلوب لذاته، فإنّه يكتشف أنّ فوكو قد عاش سنة ١٩٧٨ تجربة تفكير أو تفلسف نادرة قلّما يُقدِم عليها المتفلسفة الأوروبيون عادة: إنّه الخروج من بوتقة التراث "الغربي" وحاجاته ومشاكله وخطّته، والتلّفت بحماسة مشهودة إلى ما يحدث خارج هذا التراث، وما ظلّ عنده آخرَ مذموماً أو صوتاً لا يمكن سماعه أو غرضاً غير حقيق بأن يُفكّر فيه[٥]. بيد أنّ ما يُعطي هذه التجربة ندرتها الفلسفية وهالتها الخاصة، هو أنّ الأمر يتعلق بالشأن الإسلامي، شأن الآخر، من حيث هو بالتحديد "ثورة" ذات وزن كوني، أي من حيث هو حدث حقيق بأن ينكبّ عليه الفيلسوف بعامة ويصرف من خلاله حاجة الفلسفة لديه. فما كتبه فوكو عن الثورة الإيرانية إنما هو نسيب أو نظير لما كتبه كانط عن الثورة الفرنسية[٦]. إنّ فوكو وكانط قد وجدا في واقعة "الثورة" من حيث هي حدث جذري في عصر ما، ضرباً من المهمّة الطارقة

---

(٥) نحن نفترض أنّ بين تخلّي فوكو عن البرنامج الأصلي **لتاريخ الجنسانية**، الذي أعلن عنه المجلّد الأول الصادر سنة ١٩٧٦، وبين تلفّت فوكو فجأة سنة ١٩٧٨ إلى "التحقيق الميداني" بديلاً عن "مفاعيل المعرفة" les effets du savoir النظرية، تواشجاً خفياً علينا أن نسائله. فهل وجد فوكو في الكتابة عن "الثورة الإسلامية" وجهاً من السلوى عن "فشل" برنامج **إرادة المعرفة**؟؟ واجع: Eribon (١٩٩١)، ص ٢٩٨.

(٦) عن تأويل كانط لحدث "الثورة الفرنسية" انظر: كانط (١٧٩٨)، القسم ٢، الفقرة ٦، صص ٨٩٤ ـ ٨٩٧ (طبعة الأكاديمية AK، VII، صص ٨٥ ـ ٨٧).

لما نسميه عادة بالفلسفة. ولذلك فإنّ مقالات فوكو عن هذه الثورة لم تكن هامشاً عامياً أو خاطفاً أو شخصياً في كتابته، بل كان صادراً عن طبيعة المهمة التي نذر لها فوكو نفسه بما هو فيلسوف لم ينسَ دوره كمثقف داخل عصر بعينه. ونحن سوف نحاول التفكير في هذا الوجه الثاني من العلاقة مع "الإسلام" بواسطة السؤال التالي: ما هي طبيعة هذا الانكباب على "الإسلام" من حيث هو حدث كوني معاصر وذلك بعد استبعاده المنهجي من مجال **إرادة المعرفة**؟

فإذا أحصينا هذه العناصر الإشكالية التي أشرنا إليها للتوّ حصلنا على الخطاطة التي نعتمدها في تصريف هذا البحث على هذا المنوال:

I. ١ ـ السكوت "التاريخي" عن التراث الشرّقي ـ الإسلامي في مجال الإتيقا (١٩٧٦).

I. ٢ ـ الاستئناف الإتيقي للفن الشبقي الشرقي على أرضية اليونان والرومان (١٩٨٤).

II. ١ ـ الحماسة السياسية إزاء الثورة "الإسلامية" تعاطُفاً مع حدث كوني (١٩٧٨).

II. ٢ ـ الاهتمام الإتيقي بـ "الإنسانية الإسلامية" من جهة معاناتها كحدث أخلاقي كوني: نحو طرح نقدي لحقوق الإنسان "الأقلّي" أو "الآخر" غير الغربي (١٩٧٩).

I. ١ ـ السكوت عن التراث الشرقي في مجال الإتيقا (١٩٧٦):

لاَ بُدَّ من التنبيه بادىء الأمر إلى ما يحتلّه المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية**، أي كتاب **إرادة المعرفة**، من وضعية خاصة: إنّه يوشك أن لا تكون له علاقة ضرورية بالمجلدين اللاحقين[(٧)]. وليس ذلك لأسباب خارجية كخطّة النشر أو ظروف التأليف، بل بخاصة من أجل أنّ هذا المجلد الأول قد رسم خطّة وموضوعاً وغرضاً وطبيعة إشكالية، سرعان ما عزف فوكو عنها جميعاً واستعاض عنها بخطّة جديدة لها موضوعها الخاص وغرضها المستحدث وإشكالية طريفة تماماً. وبالرغم من أنّ فوكو قد حرص على تفسير هذا التغيير وتبريره على النحو الذي يخدم إشكاليته الجديدة، أعني إشكالية "الإتيقا" التي كشف عنها

---

(٧) لقد وقع ضمن **تاريخ الجنسانية** انزياح خطير من برنامج ١٩٧٦، الذي وعد بإنجاز "بحث عن المسيحية ومسألة الشهوة بوصفهما موطن ولادة الخطاب في الجنسانية"، وذلك تحت راية ضرب من "أركيولوجيا التحليل النفسي"، إلى توجه طريف في الاستشكال بموجب تحول تاريخ الجنسانية سنة ١٩٨٤ إلى "تاريخ لتقنيات الهو techniques de soi وجينالوجيا للـ "ذات" sujet وللأنماط التي بحسبها تشكّل في فجر الثقافة الغربية". راجع عن هذا الانزياح: Eribon (١٩٩١)، القسم ٣، الفقرة ٩، ص ٣٣٩ وما بعدها.

لأوّل مرة في المجلد الثاني، أي كتاب **استعمال الملذّات** (١٩٨٤)، فإنّ هذا التغيير في الخطّة ما يزال يثير عدداً جمّاً من الصعوبات. وإنّ أهمّ صعوبة تعترضنا ـ نحن الذين كُلّفنا سلفاً بالتحديق في تجارب الفلاسفة من الموقع الذي لم يعد ينظر منه أحد من الفلاسفة اليوم، أعني: موقع التراث العربي الإسلامي بالذات ـ إنما هي الصعوبة التالية: إنّ الحدّ الفاصل الذي رسمه فوكو، في الفصل الثالث من **إرادة المعرفة**، باسم الفرق بين "الغرب" صاحب "**علم للجنس**"، وبقية الإنسانية التي تشمل المجتمعات التي "خصّت نفسها" Se sont dotées **بفنّ شبقي**، قد بات لاغياً منذ بداية المجلد الثاني. ولا ينبغي أن نقلّل ولا أن نبالغ في أهمية هذا الإلغاء. إنّ الأمر يتعلق في الحقيقة بإعادة ترتيب جذرية لمطلوب الفلسفة نفسه: فإننا ننتقل من دائرة تفكير كان فوكو قد رسمها بعناية وزاول بحوثه داخلها منذ **تاريخ الجنون** (١٩٦٢)، ووصولاً إلى **المراقبة والمعاقبة** (١٩٧٥)، وانتهاءً بكتاب **إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، وذلك بٱتجاه دائرة تفكير جديدة لها استقلاليتها وروحها الخاصة، هي بالتحديد الدائرة التي عمل فيها فوكو أثناء كتابة المجلدين الثاني والثالث، وعلى الحقيقة هما الأول والثاني من **تاريخ الجنسانية** إذا افترضنا أنّ هذا العنوان ما يزال صالحاً، ما دامت "الجنسانية" لا تعني، كما عيّن ذلك في **إرادة المعرفة**، سوى ما يشير إليه "علم الجنس" نفسه(!).

إنّ كتاب **إرادة المعرفة** إنما هو نصّ مكتوب على أثر كتاب **المراقبة والمعاقبة** وفي أفقه، يحمل إشكاليته نفسها وهمومها نفسها، أعني إشكالية البحث في "استراتيجيات السلطة" المحايثة لإرادة المعرفة[8] التي تقترن بها، ممتدّة هذه المرة إلى طريق إنتاج الحقيقة فيما يتعلق بالجنس، وهموم الفيلسوف الذي يقصد إلى التحرّر القانوني والخطابي للسلطة والذي يوجّه فرضية القمع السائدة من أجل كتابة تاريخ هذا الجهاز وبيان أساس تفكيكه[9].

إنّ سكوت فوكو أو ٱستبعاده للتراث العربي الإسلامي كواحدٍ من التراثات التي ٱعتمدت على الفن الشبقي لإنتاج الحقيقة التي تحتاجها حول الجنس، إنّما هو أمر مبرّر طالما أنّ فوكو ملتزمٌ بهذا الخطاب في المنهج الذي وضعه في كتاب **إرادة المعرفة**، وإنْ كان هذا الخطاب في المنهج لا يضيف جديداً، من حيث هو مطبّق بعدُ منذ **تاريخ الجنون**؛ هذا التاريخ الذي مارس نفس السكوت عن العصر الوسيط الإسلامي، حينما عمد فوكو إلى رسم خطاطة عن كيفية خروج أوروبا من عصرها الوسيط وولادة مسألة الجنون لديها. وهو لم يجد من حاجة إلى خرق هذا السكوت إلا باعتماد الحروب الصليبية علامةً على بدء

(٨) إن غرض فوكو في **إرادة المعرفة** هو بيان الثالوث: سلطة/ معرفة/ لذة، من حيث هو أداة نظرية لتحقيق ما يسميه "وضع الجنس في الخطاب"، باسم سلطة معرفية هي "إرادة معرفة" ليس لها ما يبررها سوى تاريخها الخاص، وهو ما ينبغي كتابته. انظر: فوكو (١٩٧٦)، الفصل ١.

(٩) انظر: فوكو (١٩٧٦)، الفصل ٢.

عصر ونهاية عصر، أو باعتبار الشرق الذي وقعت فيه هذه الحروب مجلبة لوباء "الجذام" La lèpre (١٩٧٢، ص ١٥)، أو بالاعتراف بأنّ الأطباء قد أخذوا عن العرب استعمال الزئبق في مداواة ذلك الوباء (نفسه، ص ١٨).

إنّ كتابات فوكو إنّما لم تقرأ إلى اليوم إلاّ داخل السياق الذي يرتسمه التراث الفلسفي أو الحضاري لما يسمّى "الغرب". والحال أنّه يمكننا أن نبتني زاوية نظر "أخرى"، هي هذه التي يشير إليها التراث العربي الإسلامي الذي يشكّل عند فوكو موضوعة سكوت. ونحن ما كنّا لنفكّر في طبيعة أو قيمة هذا السكوت لولا أنّ فوكو لم يلتزم فيما بعدُ بالحدّ الفاصل الذي جعله أساساً استراتيجياً للتفكير في موضوع الجنس.

I. ٢ ـ الاستئناف الإيتيقي للفنّ الشبقي على أرضية اليونان والرومان (١٩٨٤).

بعد إصداره كتاب **إرادة المعرفة** سنة ١٩٧٦، أصاب فوكو سكوت فلسفي محرج بمعنى ما، لم يخرج منه إلاّ بنشر المجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية** سنة ١٩٨٤، قبل أيام من موته، وسكوته الطبيعي. وما يهمّنا هنا هو أنّ طبيعة هذا السكوت يمكن أن تُسلّط ضوءاً جوهرياً على سكوته عن التراث الشبقي في المجلد الأوّل. فإننا نرى على نحو لافت للنظر أنّ فوكو قد انقلب على ما خطّط له سنة ١٩٧٦، بل أعتبر بصريح العبارة أنّ الحدّ الاستراتيجي بين "علم للجنس" يكون غربيّاً و"فنّ شبقي" يكون **شرقياً**، إنما كان واحدة من النقاط التي لم تُدقّق كفاية (١٩٩٤، ص ٦١٥) في مشروع **إرادة المعرفة**.

ورغم أن فوكو قد ظلّ لآخر لحظة (نيسان / أفريل ١٩٨٣) حريصاً على السيطرة على عواقب هذا التحوير الذي أجراه على الخطّة الأصلية، مبيّناً أنّ الفنّ الشبقي عند اليونان أو الرومان إنما لا علاقة له بالفن الشبقي عند الصينيين (نفسه، ص ٦١٥)، فإنّ بإمكاننا أن نزعم الأمر التالي: إنّ فوكو لم يفعل في المجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية** سوى البحث في طبيعة وواقعة الفن الشبقي الشرقي ولكن على أرضية اليونان!

أمّا الوسيلة التي نرتئيها لتبيان ذلك فنحن نقترحها كالتالي: إنّ النصّ الاستراتيجي الذي فصل فيه فوكو بين "علم للجنس" و"فن شبقي" هو نفسه الموضع الذي عيّن فيه فوكو بدقّة نادرة وإحاطة لافتة طبيعة الفن الشبقي وعناصره الخاصة والأفق الإيتيقي الذي يقترن به. وإذا كان فوكو قدّم لائحة مفصّلة عن الفن الشبقي منذ ١٩٧٦، من أجل استبعاده من جهة ومن أجل بلورة وإيضاح خطاب "علم الجنس" على سبيل التعريف بالضدّ، من جهة أخرى، فإنّنا نلاحظ أنّ هذه اللائحة إنما هي على الحقيقة لائحة مثيرة وإشكالية: فإنّنا نعثر فيها على صيغة جنينية أو على برنامج أصلي لجلّ العناصر التي سيحاول فوكو الكشف عنها والبحث في طبيعتها في المجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية**، وتحت عنوان حقل من المسائل جديد تماماً: هو بالذات حقل "الإيتيقا"، من حيث هي هذه المرّة مبنيّة على خطة "الفن الشبقي" وليس "علم الجنس"؛ والفن الشبقي لا على جهة أنّه ما تختصّ

به المجتمعات "غير الغربية" مثل الصين أو الإسلام، بل من جهة ما هو مسألة مطلوبة لذاتها وأرضية أصيلة للبحث في حاجة الإتيقا بما هي كذلك!

ما هي العناصر الأساسية التي يتقوّم بها هذا الفن الشبقي كما عرض له فوكو في **إرادة المعرفة** (١٩٧٦، صص ٧٦ ـ ٧٨)؟ إنّنا يمكن أن نستجمع أطروحة فوكو في ١٣ قضية نستعرضها كالتالي:

القضية ١ ـ إنّ الحقيقة في الفن الشبقي إنما هي مستخرجة من اللذة نفسها.

القضية ٢ ـ إنّ اللذّة مأخوذة بوصفها "ممارسة" Pratique، ومجتناة بوصفها "تجربة".

القضية ٣ ـ إنّ ذلك لا يتمّ بالاستناد إلى قانون مطلق محدّد للمباح والمحظور.

القضية ٤ ـ إنّ ذلك لا يتمّ بالرجوع إلى معيار المنفعة.

القضية ٥ ـ إنه ينبغي التعرف إلى اللذّة ذاتها بما هي لذّة:

أ) بحسب حدّتها intensité؛

ب) بحسب نوعها؛

ج) بحسب مدّتها؛

د) بحسب ارتداداتها في الجسد والنفس.

القضية ٦ ـ إنّ المعرفة بالجنس ينبغي أن يعاد ضخّها في الممارسة الجنسية نفسها من أجل تعتيقها travailler من الداخل وتوسيع أفاعيلها.

القضية ٧ ـ إنّ ذلك إنما يكوّن معرفة ينبغي أن تظلّ سرية لا خوفاً من عار قد يلحق بموضوعها بل من قِبل أنّ ضرورة كتمانها جزء جوهري من فعاليتها وفضيلتها.

القضية ٨ ـ إنّ العلاقة بالمعلّم، واهب الأسرار، أمر أساسي من قِبل أنّ هذا المعلّم هو الوحيد الذي يستطيع إعطاء السرّ على نحو باطني.

القضية ٩ ـ إنّ ذلك إنما يتمّ في خاتمة تدريب يوجّه فيه العلم مسيرة "التابع" le disciple بمعرفة مستقرّة وقساوة لا تلين.

القضية ١٠ ـ إنّ ذلك إنما هو فن تعليمي عظيم un art magistral.

القضية ١١ ـ إنّه فنّ يغيّر مِنْ نفسِ من تقع عليه فضائله.

القضية ١٢ ـ إنّ وصفات recettes هذا الفنّ لا تخلو من مشقّة.

القضية ١٣ ـ مزايا هذا الفن:

أ) السيطرة على الجسد؛

ب) متعة فريدة؛

ج) نسيان الزمن والحدود؛

د) إكسير إطالة الحياة؛

س) استبعاد الموت وتهديداته.

هذا العرض الذي أثبته فوكو سنة ١٩٧٦ يعنينا هنا من أجل أنه إنما ينطوي بعدُ على جلّ العناصر التي عمل فوكو على إشكاليتها والتفكير فيها في المجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية**. وذلك يعني أن فوكو ليس فقط لم يلتزم بذلك القرار المنهجي الذي كان سيؤدي دوراً استراتيجياً في المشروع الذي نبّه إليه كتاب **إرادة المعرفة**، بل بخاصة أن المجلّدين الثاني والثالث إنما لم يفعلا في جوهر المسألة التي يطرحانها سوى استئناف الشأن الذي يشير إليه "الفن الشبقي" بعامة، وذلك بأستصلاح عناصر هذا الفن على أرضية التراث "الغربي" نفسه، هذا التراث الذي كان يُفترض أنه يتميّز عن كل الحضارات بامتلاك "علم للجنس".

هل تغيّر معنى "الغرب" بين ١٩٧٦ و١٩٨٤؟ وأيّ مغزى لهذا التلفّت إلى الإغريق من زاوية الفن الشبقي، وقد كان هذا الفن، في المشروع الأصلي، ميزة يحتكرها أو يختصّ بها الشرق؟

قد يكون هذا الكلام مولّداً، أعني غير محقق على وجهه الذي له، لولا أنه يمكّننا فعلاً من أن نبيّن أنّ القضايا التي رصدها فوكو من "الفن الشبقي الشرقي" إنما هي ليس فقط مطروحة في هذا الباب أو ذاك من المجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية**، بل بخاصة أنّ هذه القضايا هي الغرض الأساسي من بنائهما الإشكالي وموضوعهما ووجهتهما الخاصة. وليس من فرقٍ موضوعاتي بين المجلدين المذكورين، فإنّ الثاني معاودة للأول على أرضية تاريخية لاحقة فحسب، بحسب مطلب إشكالي واحد هو الفن الشبقي. ولا يسعنا إلاّ أن نذكّر بأن الفصل الأخير من المجلد الثالث إنما ينتهي بهذا العنوان: «Une nouvelle érotique»: "فن شبقي جديد"(!)، من دون أن ننسى أنّ الفصل الرابع من المجلد الثاني إنما عنوانه: «Erotique»(!).

في هذا الأفق بالذات، شرع فوكو، في كتابَيْ **استعمال الملذّات والعناية بالنفس**، باستئنافٍ أصيلٍ لجملة الحقل الذي يرسمه الفن الشبقي ومجموع المشاكل التي ينطوي عليها هذا الحقل من حيث هو في جوهره فنّ من الإتيقا وأسلوب في الوجود اليومي للإنسانية "القديمة". وصفة "القديم" antique قد تثير ههنا بعض الصعوبات. فإنّنا قد يجب أن ننبّه إلى أن منزلة "الرومان" مثلاً إنما هي منزلة مترددة في تصنيفات فوكو: ففي سنة ١٩٧٦ أعتبر فوكو أن الرومان هم من المجتمعات التي خصّت نفسها بفن شبقي مثلهم مثل العرب المسلمين (١٩٧٦، ص ٧٦). بيد أنّه في سنة ١٩٨٤ صار الفرق بين الرومان و"الغرب" غائباً: لقد صار الرومان "غربيين" ويقعون تحت خطة فوكو الجديدة. ثم إنّ إحداثية النظر قد تغيّرت: فمن إحداثية "علم جنس غربي" و"فن

شبقي شرقي"، بات الأمر يتعلّق بأخلاق مسيحية من جهة، وإتيقا وثنية أو قديمة أو يونانية ـ رومانية من جهة أخرى (١٩٨٤، المدخل، ص ٢).

ـ ولكن ما علاقة هذا الانشغال بالفن الشبقي وبإشكالية الإتيقا في جملتها بالوجه الآخر من علاقة فوكو بالإسلام، أعني الحماسة "ما بعد الحديثة" للثورة الإيرانية سنتي ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩؟ ومن أجل أن يكتمل افتراضنا، نحن نزعم الزعم التالي على ما فيه من مجازفة: إنّ "الثورة الإسلامية" قد أيقظت فوكو، بمعنى ما معقّد وغير بديهي جداً، من سباته "الغربي"، أو سباته "الحديث"، أو سباته "النقدي". فنحن نعثر في تحليلات فوكو لطبيعة ذلك الحدث ومنعرجاته وملامحه الخاصة، على قسطٍ كبيرٍ من أدوات التفكير التي لن يبدأ فوكو في بنائها وتصريفها وإخراجها إلاّ بدايةً من سنتي ١٩٨٠ ـ ١٩٨١ في درس رسمي عنوانه، "الذاتية والحقيقة"[(١٠)]، وهي أوّل مرة ينكبّ فيها على الشأن الإتيقي من حيث هو شأن شبقي[(١١)]، مستعملاً فيه مقولات سبق له أن صرّف بعضها في فهم الإنسان "الإسلامي"، من حيث هو "ذاتية" ثورة، مثل أسلوب أو فن أو طريقة الوجود أو الحياة وتغيير النفس أو تغيير الذاتية... إلخ. وإنه هنا بالضبط يخرج فوكو من دائرة **إرادة المعرفة** الذي نشره سنة ١٩٧٦، لكنه بقي موجّهاً لتفكيره ودروسه إلى نهاية سنة ١٩٨٠. إنّ مرحلة الثمانينات وإلى حدّ موت فوكو هي مرحلة انشغال "إتيقي"[(١٢)]، وذلك حسب افتراضنا نتيجة معقّدة لفضيحة Scandale كونية وجذرية هي ثورة شعب أعزل يستخدم الاستشهاد وسيلة مطلقة لتغيير "ذاته" التي فرضتها عليه ماكينة "الحداثة"، الطفلة المدلّلة لـ"الغرب".

II. ١ ـ الحماسة السياسية "تعاطفاً" مع حدث كوني (١٩٧٨):

في مقال يحمل عنواناً لافتاً هو: «"ريبورتاجات" الأفكار Les «reportages» d'idées (١٩٩٤، ص ٧٠٦ ـ ٧٠٧)، كان فوكو قد حدّد طبيعة وغاية ووجاهة الكتابة التي أزمع عليها بواسطة "التحقيق الصحفي" بدلاً من مزاولة البحث الفلسفي بالمعنى

(١٠) قام فوكو في هذه الفترة الحرجة من مسيرته بالدروس التالية: ١ـ درس ١٩٧٩/ ١٩٨٠، "تدبير الأحياء" le gouvernement des vivants؛ ٢ـ درس ١٩٨٠/ ١٩٨١، "الذاتية والحقيقة" subjectivité et vbrité؛ ٣ـ درس ١٩٨١/ ١٩٨٢، "تأويلية الذات" L'herméneutique du sujet. راجع: Eribon (١٩٩١)، صص ٣٣٩ ـ ٣٤١.

(١١) علينا أن نلاحظ أن هذا الربط بين الإتيقي والشبقي قد أفضى إلى ضرب من الفهم الاستطيقي للإتيقا، وهو ما أشار إليه أحد الشّراح بعبارة رشيقة هي "esth-éthique". عن العلاقة الهيكلية بين الإتيقا والفن الشبقي لدى فوكو راجع: Rajchman (١٩٩٤)، ص ١١٣ وما بعدها، وكذلك ص ٥٢.

(١٢) عن مسألة الإتيقا لدى فوكو، وذلك من حيث هي تدبير للحقيقة، راجع: Rajchman (١٩٩٤)، صص ١٨٣ ـ ١٨٩.

التقليدي. وهذا المقال إنما يشبه أن يكون ضرباً من البيان المنهجي الذي يؤطّر جملة هامة من المقالات التي أنجزها فوكو في نهاية ١٩٧٨ وبداية ١٩٧٩ عن الشأن الإسلامي كما فرض نفسه على مسرح العالم كحدث راهن جذري هو الثورة الإيرانية.

ونحن يمكن أن نحصي عناصر هذا البيان كالتالي:

١ ـ إن الغاية من هذا النوع من الكتابة هي القيام بتحقيقات تتعلّق بالموضوعات الأساسية للوضع "الراهن".

٢ ـ إن العالم الحالي الذي يشهد **نهاية الأيديولوجيات** إنما يعجّ في مقابل ذلك **بالأفكار**.

٣ ـ إن هذه الأفكار لا توجد في جامعات أوروبا أو حلقات المثقفين، بل في أحداث العالم نفسها ولدى "أقليات أو شعوب لم يتعوّد التاريخ إلى حدّ اليوم التحدّث عنها أو الاستماع إليها".

إن المطلوب هو أن نشهد بأنفسنا ولادة الأفكار وازدهار قوّتها وذلك ليس في الكتب، بل في الأحداث وفي الصراعات من أجل الأفكار معها وضدّها.

وهكذا بات واضحاً المعنى الذي ينبغي أن تأخذه العلاقة التي طوّرها فوكو مع "الإسلام" ومفادها: أنّ "الإسلام" إنما هو في جوهره **حدث**، وأنّ هذا الحدث إنما هو يتمتّع **براهنية** كونية، وأنّ هذه الراهنية هي ما هو حقيق **بأن يُفكّر** فيه، وأنّ هذا التفكير إنما صار يتعلّق بما يصدر عن **أقليات** أو شعوب طالما رقدت في خانة **المسكوت عنه** أو غير المسموع منه[١٣].

إنّ فوكو إنما هو أوّل فيلسوف معاصر بهذا الحجم يخرق صمتاً بهذا الحجم وفي أفق انشغال فلسفي بهذا الحجم. ونحن لن نبحث في قيمة هذا الموقف بالنسبة إلى "الإسلام" بحدّ ذاته، ولا في مدى تأثير فوكو كفيلسوف على أحداث إيران، بل بخاصة في طبيعة هذا "الحماس" الفلسفي الذي صرّفه فوكو بعناية إزاء ما وقع أو سميّ على أنّه "ثورة". ونحن ننبّه إلى أنّنا نأخذ "الحماس" بالمعنى الذي عيّنه له كانط في القسم الثاني من **نزاع الكليّات**، أي بما هو متعلّق بمثال un idéal، أعني بالعنصر الاخلاقي المحض للإنسانية، مثلاً: مفهوم **الحق**[١٤] الذي يملكه شعب في أن يكون نظامه السياسي نابعاً من حريته. إنّ حماس فوكو للثورة الإيرانية إنما هو لدينا معاودة خاصة للحماس الفلسفي الذي رسمه

---

(١٣) نحن نجد أن فوكو يأخذ عن كانط ثلاثة أمور: ١ ـ فهم الثورة بوصفها "حدثاً" مخصوصاً؛ و٢ ـ مفهوم "الحماسة" إزاء هذا الحدث بوصفها موقفاً إتيقياً؛ و٣ ـ أنّ حدث الثورة هو ظاهرة "كونية" تدعو إلى التفكير. لكن ما يميز فوكو عن كانط هو "الموقف" الفلسفي الذي يحرّك كليهما: ففي حين يركّز كانط على مفهوم "المتفرّج" الكوني، يؤكد فوكو على ضرورة وقوف المثقّف ـ الفيلسوف مع المضطهدين مهما كان الأمر الذي ثاروا من أجله. انظر معطيات الهامشين ١ و٦.

(١٤) انظر: كانط (١٧٩٨)، ص ٨٩٦.

كانط من قبل إزاء الثورة الفرنسية. ولذلك، فإنّ تعليق فوكو سنة ١٩٨٣ على مقالة كانط "ما هو التنوير؟" إنما هو صادر عن المقام الذي استحدثه فوكو لتفكيره سنة ١٩٧٨، إبّان انكبابه على الحدث الجذري الذي حرص على معاصرته من الداخل واعتماله أداةً أو أفقاً للتفكير بما هو كذلك. ونحن نبيّن ذلك على النحو التالي:

إن هناك مستويات ثلاثة يمكن أن نوزّع بموجبها جملة تأويلات فوكو عن الشأن الإسلامي:

الأول ـ مستوى **تاريخي**؛

الثاني ـ مستوى **سياسي**؛

الثالث ـ مستوى **إتيقي**.

فأمّا ما يتعلّق **بالمستوى التاريخي**، فإنّ "هذا الإسلام" cet Islam ـ وهذه العبارة لفوكو، وهي تنطوي على تنسيب وتعيين مقصودين ـ إنما هو منظور إليه من حيث هو علامة تاريخية تهمّ بالتحكّم في مصير شعب بأكمله (**نفسه**، ص ٦٦٧ وص٦٦٩). وهو علامة لأنّه يشير إلى حدث فريد بالنظر إلى فلسفة التاريخ التي طوّرها "الغرب" عن نفسه منذ الثورة الفرنسية.

وبعامة، يمكن إرجاع هذا **المستوى التاريخي** إلى النقاط التالية:

١ ـ إنّ "هذا الإسلام" إنما هو علاقة مخصوصة بالمستقبل: إنه شكل جذري من الانتظار وعلاقة زمانية معقّدة مع "الامام" أو "الزعيم" المنتظر دائماً (**نفسه**، ص ٦٨٣). وذلك لا يعني أنّه قاعة انتظار بكماء، فإنّه ليس أداة احتجاج فقط، بل هو أفق أو تقنية مستقبل أيضاً (**نفسه**، ص ٦٨٩). بحيث إن الأمر إنما يبدو أنّه يتعلّق بأمر قديم جداً وبأمر بعيد جداً في المستقبل معاً (**نفسه**، ص ٦٩٩). ممّا يوحي بأنّ مشكل غياب هدف واضح ودقيق إنما ليس هو عنصر ضعف (**نفسه**، ص ٧٠٢)، بل قوّة خاصة.

٢ ـ إنّ "هذا الإسلام" من حيث هو حدث ثوري جذري، إنما هو بالنسبة للعقلية الأوروبية حدثٌ لافت، ويدعو إلى حب الاطّلاع curieux (**نفسه**، ص ٧٤٤).

٣ ـ إنّ "هذا الإسلام" بما هو قوّة سياسية، إنما هو مشكل جوهري بالنسبة لعصرنا وللمستقبل (**نفسه**، ص ٧٠٨). إنّه تقنية وضع القرن الحالي في رقعة من العالم موضع سؤال (**نفسه**، ص ٧١٤).

٤ ـ إنّه يمكن أخذ طريقة ما في التفكير في الثورة الفرنسية نموذجاً لمحاولة فهم ما وقع (**نفسه**، ص ٧١٧).

٥ ـ إنّ "هذا الإسلام" إنما هو ضرب من الدراما اللاّزمانية التي أمكن للدراما التاريخية أن تسكنها وتلتبس بها (**نفسه**، ص ٧٤٧).

٦ ـ إنّ هذا الحدث إنما ينطوي في الوقت نفسه على قدرٍ عالٍ من الوحدة والبساطة

مع إمكانية خصبة للتكرار (نفسه).

٧ ـ إن دور الفيلسوف ليس التأريخ للمستقبل، بل محاولة إدراك ما يجري وكتابة تاريخ "هذا الإسلام" الحاضر بكل ما هو غير مكتمل ومتحرّك فيه (نفسه، ص ٧١٣).

أما **المستوى السياسي** فإنّه يُمكن أن نبيّنه كالتالي:

١ ـ إنّ ما وقع من خلال "هذا الإسلام" ليس "ثورة" بالمعنى المصطلح عليه في أوروبا منذ قرنين، بل إنّه ظاهرة جديدة تماماً لواقعة "التمرد" (نفسه، ص ٧٥٩) وعلى كل، فـ"هذا الإسلام" لا يسمّي نفسه "ثورة"، إنه يعي بنفسه على نحو آخر تماماً (نفسه، ص ٦٩٠).

٢ ـ إنّ "هذا الإسلام" ليس ايديولوجياً، بل هو لغة أو معجم بسيط Un vocabulaire simple، من خلاله صار يجب أن تمرّ جملة من الآمال لم تجد منفذاً آخر غيره (نفسه، ص ٦٨٨ وص ٧٤٧).

٣ ـ إنّ "هذا الإسلام" محرجٌ لأنّه لا يطرح مشكلاً سياسياً عادياً (نفسه، ص ٧١٦ وص ٧٥٠)، بل إنّه شكلٌ من الإضراب الجذري عن مطلب السياسة بما هي كذلك (نفسه، ص ٧٠٣). فإنّ أهمّ خاصية يحرص فوكو على تسجيلها ههنا هي هذا النفور الجذري من النزعة القانونية légalisme، مع التعويل في الوقت نفسه على الإمكان الإبداعي في "هذا الإسلام"، من دون الاستناد إلى أيّ طرف سياسي بالمعنى التقليدي في لعبة الدولة الحديثة (نفسه، ص ٧١٥)، بل هي تثور ضدّ المفهوم السائد للسياسة نفسها.

٤ ـ إنّ "هذا الإسلام" إنما يطرح مسألة المشروعية légitimité ومشكلة التشريع légitimation على نحو جديد ومعقّد (نفسه، ص ٧٠٤ وص ٧٠٥). وإنّه في هذا الأفق إنما ينبغي وضع صورة الزعيم الاسطوري في الخيال الشرقي (نفسه، ص ٧١٣). فهذا الزعيم يجمع بين "الغياب" و"لا" جذرية والتكلم من مقام غير سياسي بالمعنى العادي (نفسه، ص ٧١٦).

٥ ـ إنّ "هذا الإسلام" إنما ينشّط ويسيّس الحياة اليومية التقليدية ضد الدولة الحديثة على نحو باهر، فيُدخل بذلك في السياسة بُعداً روحانياً لم تكن تنطوي عليه (نفسه، ص ٦٩٤). إنّه طريقة معقدّة لإعطاء معنى روحاني لفعل السياسة. ولذلك يبدو "هذا الإسلام" كضرب من الإمكانية الخاصّة لاختراع فعل سياسي تاهت عنه الدولة الحديثة منذ عصر النهضة (نفسه).

٦ ـ إنّ لبّ "هذا الإسلام" هو أنّ العدل هو الذي يصنع القانون وليس القانون هو الذي يصنع العدل (نفسه، ص ٦٨٧)، فيقلب بذلك المنظور الحقوقي الذي قامت عليه الدولة الحديثة.

٧ ـ إنّ "هذا الإسلام" قد أعاد لمفهوم السلطة حيوية المباشرة، فهو لا يحتاج لغير الكلمة والسماع من أجل تحريك شعب بأكمله (نفسه، ص ٦٨٧).

وأخيراً فإن **المستوى الإتيقي** إنّما يتعلّق بالعناصر التالية:

١ ـ يسجّل فوكو العناية الفائقة التي أعطاها "هذا الإسلام" للحياة اليومية والعلاقات الحيوية بين الجماعة (نفسه، ص ٦٨٤).

٢ ـ إنّ "هذا الإسلام" قد ربط بدقّة وفعالية بين فعل جماعي وطقس ديني وحق عمومي (نفسه، ص ٧٤٨).

٣ ـ إنّ "هذا الإسلام" يشكّل وعداً promesse جذرياً بضرب آخر من الحياة، ولذلك فإنّ أصل المشكل فيه هو إرادة تغيير كلّ شيء، أي تغيير النفس وطريقة الوجود والعلاقة بالغير وبالأشياء وبالأبدية وبالإله ـ فهذا التغيير الجذري هو شرط هذا الحدث (نفسه، ص ٧٤٩). وهنا يتحدّث فوكو عن عملية تغيير في "ذاتية" subjectivité النّاس وفي أنفسهم (نفسه، ص ٧٤٩).

٤ ـ لذلك، فإنّ "هذا الإسلام" هو بمعنى ما محاولة استئناف تجربة روحية موجودة بعدُ في التقليد الإسلامي، وذلك بخاصة من أجل تجديد أسلوب الحياة وأسلوب الوجود الذي هو عليه (نفسه، ص ٧٤٩).

٥ ـ إنّ "هذا الإسلام" مغرم أو مستهام بواقعة الموت وبفكرة الموت، منشغل بالشهيد أكثر من انشغاله بالنصر كحدث محسوس (نفسه، ص ٦٨٦). ولذلك يبرز الاستشهاد كوسيلة بناء أو تحطيم مشروعية ما أو سعادة ما (نفسه، ص ٧٦٠).

٦ ـ إنّ "هذا الإسلام" حقل من الانفعال قُدّ من الشجاعة الجذرية (نفسه، ص ٧٥١) والعلاقة أو الصداقة مع إمكانية الموت.

٧ ـ إنّ "هذا الإسلام" إنما هو يشكّل "تدبيراً للحقيقة" Un régime de vérité مختلفاً تماماً عن تدبير الحقيقة السائد في الغرب (نفسه، ص ٧٥٣). ولذلك ليس للغرب أن يحكم عليه أو يفهمه ما دام ينظر إليه من زاوية تدبير آخر.

II. ٢ ـ الاهتمام الإتيقي بـ"الإنسانية الإسلامية" من جهة معاناتها كحدث أخلاقي كوني: نحو طرح نقدي لحقوق الإنسان "الأقلّي" أو "الآخر" غير الغربي.

يمثّل هذا النوع من الاهتمام الوجه الثاني من علاقة فوكو بالثورة الإيرانية من حيث انقلاب هذه "الثورة" إلى "دولة" بالمعنى المحصور أو الحديث لهذا المفهوم، أي كواقعة سلطة. وبالرغم من أنّ فوكو نبّه إبّان تأمّله لِحَدث الثورة إلى أنّه بقدر ما تكون إرادة الشعوب بسيطة بقدر ما تكون مهمّة رجال السياسة معقّدة، معتبراً ذلك بمثابة قانون للتاريخ (نفسه، ص ٧٠٢)، فإنّه لم يتردّد في أن يوجّه خطابه هذه المرّة إلى المسؤولين عن هذه الثورة بعد أن صارت مؤسَّسة أو صناعة سلطة، بعدما كانت أفقاً لحرية جذرية ضدّ فعل السياسة نفسه. إنّ رهان فوكو الآن قد صار **حقوق الإنسان**. واللافت للنظر هنا أنّ فوكو لا يعترض على

"الحكومة الإسلامية"، وهو الاسم الدقيق الذي أطلقته الثورة على نفسها وعلى مستقبلها، اعتراضاً تقليدياً، أي على "إسلاميتها"، بل هو يعترف بأنّه ليس ههنا من مبدأ كلّي يمكّننا من بناء هذا الاعتراض (نفسه، ص ٧٨١). وذلك يعني أنّ لبّ الاعتراض إنما هو موجّه هنا ضدّ مفهوم "الحكومة" هذا، من حيث هو يقوم في جوهره على طبيعة السلطة بما هي سلطة بقطع النظر عن الطرف الذي يُصَرِّفُها. إنّ حجّة فوكو هي أن مشكل الثورات جميعاً إنّما هو دائماً وأبداً مشكل العدالة (نفسه، ص ٧٨٠). ولذلك، فإنّ طبيعة أيّ حكم ينبغي أن تلتزم بمشكل العدالة هذا إذ ليس ههنا من حكم لامشروط (نفسه، ص ٧٨٢).

وإنّه في أفق هذا الاعتبار إنما ينبغي أن تُطرح مسألة حقوق الإنسان. وهي تُطرح على وجهين:

١ ـ طبيعة هذه الحقوق؟

٢ ـ وُعُود الثورة.

فأمّا طبيعة الحقوق فإنّما ينبغي أن توضّح من زاوية أنّ الإنسان بما هو إنسان هو محور هذه الحقوق، وليس الإنسان من حيث إنّه منتم أو غير منتم. ولذلك، فإنّ هناك حدوداً جوهرية لا ينبغي للسلطة أن تتعدّاها إذا ما تعلّق الأمر بحقوق الإنسان من جهة ما هي حقوق تقع خارج مطلب السلطة نفسه. وذلك لأنّ رهان الثورة والدولة معاً ليس هو هذا الإنسان المنتمي، بل الإنسان بما هو إنسان، من حيث ما هو موضوع عدالة. وبذلك فإنّ فوكو يطرح هنا بدقة مسألة "إنسانوية" هذا الإسلام الذي قامت باسمه الثورة والدولة جميعاً. ولذلك، فإنّ طبيعة الحقوق إنما لا يمكن اشتقاقها من طبيعة السلطة، بل من المسألة الجذرية في كل ثورة وكل دولة: مسألة العدالة.

وأمّا وعود الثورة، فإنّه برغم الاعتراف بأنّ كلّ ثورة إنما هي معرَّضة لإمكانية التراجع عن وعودها الأولى، فذلك ظاهرة تاريخية، فإنّ وعود الثورة ربما يجب أن تظل رغم ذلك أفقاً لإنجاز التغيير الذي قامت من أجله. إنّ المحاكمة السياسية واقعة أخلاقية خطيرة من حيث إنّها المقصد من الدولة موضع سؤال. فليس يضاهي جسامة انتفاضة شعب كامل ضد حاكم ظالم مثل إحساس شخص بأنّ كلّ الدولة قد انقلبت ضدّه بوصفه عدوّاً أصلياً (نفسه، ص ٧٥٢) وليس يحمّل دولة ما من الواجبات إلاّ ما تزعمه من الحقوق إزاء حماية محكوميها (نفسه، ص ٧٨٢). إنّ حق العقاب الذي ترفعه دولة ما لا بدّ من أن يمرّ من خلال إثبات دقيق لشرعية هذا الحق. إذ ليس يوجد حكمٌ يفعل ما يريد، ولذلك فإنّ تدخّل الفيلسوف في هذا الأمر ليس تدخّلاً أصلاً، بل هو اهتمام بالشأن الأكثر كونية على الإطلاق (نفسه، ص ٧٨٢).

إنّ الحق الذي يفرضه شعب ما بدفع حياته مقابله هو أهمّ بكثير من "حقوقه الطبيعية" (نفسه، ص ٧٩١). وإنّ جوهر أيّ "انتفاضة" هو تجارة الموت والحياة، والذي ينتفض

بإطلاقٍ يدمّر إمكانية مقاومته من طرف أيّ سلطة. إنّه يبني ضرباً من "الآخرة" من الصعب إلغاؤها، لأنّها تتأسّس على زمانية خاصة (نفسه).

لذلك، فإنّ فوكو قد ظلّ حريصاً على بناء نظرة موجبة تماماً لواقعة الثورة هذه، وذلك لأنه ليس يمكن أن نسنّ قانوناً للذي يجازف بحياته أمام سلطة ما (نفسه، ص ٧٩٣). إنه ينبغي أن نترك الثورات تكذّبنا وتكذّب حُسن ظنّنا بها. لكنّ ذلك لا يكون سبباً كافياً لإدانتها مسبقاً. وذلك لأنّ السلطة هي دوماً لامتناهية ولا تُحدّ بصرامة، ولا تُجرّد من مفعولها مطلقاً. ولذلك، لا بدّ من وضع قوانين لا يمكن اختراقها، وحقوق لا يمكن استلابها (نفسه، ص ٧٩٤). ولذلك أيضاً لا يمكن أبداً للمثقّف أن ينخرط في لعبة مصلحة الكل ضدّ الفرد، بل ينبغي أن يكون استراتيجياً مضاداً anti - stratégique: يُجِلُّ انتفاضة الفرد ويكون صارماً إزاء سلطة تخرق ما هو كلّي (نفسه، ص ٧٩٤).

خاتمة

إننا ما كنا لنهتمّ بهذا الوجه من كتابات فوكو، وعلى هذا النحو، لولا أنّه يهمّنا من الداخل: إنه قد كتب عن هذه "النحن" التي نزعم سلفاً أنّها ما نتقوّم به. ونحن إنما حاولنا بهذا البحث أن نستأنف النظر في هذه "النحن" بالاعتماد على ما وفّره لنا فوكو من آفاق فلسفية على المنوالين اللذين تعرّضنا لهما: أي المنوال الإتيقي والمنوال السياسي الذي هو بمعنى ما إتيقي في جوهره.

فأمّا ما يتعلّق بالمنوال الإتيقي، فإنّ دراسة فوكو لحقل الإتيقا لا تُقرأ عادةً إلاّ من داخل السياق الذي يرتسمه التراث الذي يسميه الأوروبيون باسم "الغرب". والحال أنه يمكننا "نحن" "غير الغربيين" أن نبتني لأنفسنا زاوية نظر معيّنة جداً هي بخاصة زاوية التراث الإتيقي الذي نملكه بعدُ. وذلك هو قدر كلّ تفلسف يزعم أنه يؤصّل الإمكان التاريخي الحالي الذي يخصّنا بما هو إمكان إتيقي.

إنّ فوكو إنما اعتمد على تحقيب، كان رأس الأمر فيه هو القفز ما وراء ما يمكن أن نسميه "القوس المسيحيّة"، قوس الأخلاق المسيحية التي تمتد من أغسطين إلى نيتشه، أي من وقت تأسيسها إلى وقت تدميرها فلسفياً. وكان المقصد الأسنى، في رأي فوكو، هو استئناف تراثٍ ضلّ عنه الفكر "الغربي" طيلة التاريخ المسيحي، أي التراث اليوناني.

ولذلك فيمكن أن نقترح استئنافاً للنظر في المسألة عينها من الزاوية التي تفيد بأنّ التراث العربي ـ الإسلامي، والشرقي بعامة، قد احتفظ بهذا التقليد الإتيقي الغابر الذي حرص فوكو على تنشيطه وٱستصلاحه والتجديد في مضامينه وأشكاله.

إن الافق الذي نفكّر به هو أن نوضّح أن القوس المسيحية قد ٱنغلقت منذ نيتشه بواسطة تجربة العدميّة. لكن الوجه الحاسم من ذلك الانغلاق هو أنه لا وسيلة تكون

جوهرية لفتح سبيل إلى بناء إتيقا موجبة تملأ الفراغ المفزع الذي يخلّفه انزياح الأخلاق المسيحية إلاّ الوسيلة التي ارتسمها نيتشه في **كتاب زاردشت** بخاصة بوصفها السبيل المتبقية للإنسانية "الحديثة" المريضة بحداثتها بقدر مرضها بأخلاقها المسيحية، وذلك من جهة ما هي سبيل مدعوّة للتغذّي من الداخل من التراث الشرقي الذي هو تراث إتيقي في جوهره.

إنّ السبيل التي نبّه إليها نيتشه في كتاب **زاردشت**، ومن حيث هي مقروءة قراءة موجبة وإتيقية، هي بالذات السبيل التي فكّر داخلها هيدغر في جملة مسألة الوجود بتفاريعها وتحوّلاتها، واستطاع فوكو أن يستأنف النظر بل وأن يعيد اختراع مسائل مثل "العناية بالنفس" le souci de soi، و"تهذيب النفس" la culture de soi، و"ضبط النفس" enkrateia، التي بناها بوصفها الشكل الوجيه لغلق قوس الأخلاق المسيحية وتجربة العدمية (بما في ذلك هيدغر) معاً.

إن وجاهة نظر المتفلسفة الذين هم نحن، أي الذين ينظرون من زاوية التراث الشرقي مهما تعدّدت أو تنكّرت وجوهه، هي أن نستصلح التقليد الذي تشير إليه مسألة مثل "العناية بالنفس" ونحدّده اعتماداً على تقنيات الاستصلاح التي أبتدعها فوكو نفسه وندبنا إليها. وليس من باب التطبيق لمنهج على تراث غريب، بل بخاصة من زاوية أستئناف النظر في طبيعة المسألة ذاتها أصلاً لدى صنفين مستقرّين من الكتّاب في تراثنا: **صنف قديم** يجمع بين الفلاسفة (مثل ابن مسكويه والفارابي) والمتصوفة (مثل ابن عربي) والكتّاب المفكّرين مثل التوحيدي، **وصنف حديث** هم من يمكن أن نسمّيهم هم أيضاً "أحفاد زرادشت" مثل جبران ونعيمة والمسعدي.

أجل إنّ مسألة "العناية بالنفس" مسألة يونانية وشرقية، لكنها ليست بأية حال مسيحية أو "غربية". ولذلك فتنشيطها لدى فوكو إنما قام على انتماء عنيف للأصل اليوناني صاحبه سكوتٌ أعنف عن التراث الشرقي والعربي الإسلامي بخاصة، الذي حرص فوكو على استبعاده بشكل صريح منذ المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية**. إنّه استبعاد قام على تمييز بين تراث في "الفنّ الشبقي" وتراث في "علم الجنس"، لو التزم به لكان ممنوعاً عليه استعادة الأصل اليوناني للمسألة، ذلك أنّه لم يفعل في باقي المجلدين الثاني والثالث إلا تنشيط هذا الفن الشبقي الشرقي في كتابات اليونانيين أنفسهم بأعتبارهم جزءاً من التراث "الغربي". فما أوسع هذا الاجتهاد!

أمّا على المستوى السياسي، فقد يُمكن الاستفادة من فوكو في إعادة رسم خارطة "الحاضر" الذي يخصّنا من حيث هو علامة تاريخية على مصيرنا الحالي. ماذا نريد الآن بعد فشل الثورات التي تتمّ باسم "هذا النوع من الإسلام"!؟ ما هي تقنية المستقبل التي بحوزتنا اليوم؟

بيبليوغرافيا

I ـ مؤلفات ميشيل فوكو:

1. - (1954), *Maladie mentale et Personnalité* (Paris, P. U. F., coll. "Initiation philosophique").

2. - (1961 a), *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Gallimard/ coll. Tel, 1972).

3. - (1963 a), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Paris, P. U. F.,/ coll. "Galien").

4. - (1963 b), *Raymond Roussel* (Paris, Gallimard/ coll. "le chemin").

5. - (1964), traduction et notes de: Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Paris, Vrin).

6. - (1966 a), *les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard/ coll. "Bibliothèques des sciences humaines").

7. - (1966 b), «La pensée du dehors», in: *Critique*, juin 1966.

8. - (1968), «sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», in: *Cahiers pour l'analyse*, no 9: Généalogie des sciences, été 1968, pp. 9 - 40.

9. - (1969 a), *L'Archéologie du savoir* (Paris, Gallimard/ coll. "Bibliothèques des sciences humaines").

10. - (1969 b), «Qu'est - ce qu'un auteur?», in: *Bulletin de la société française de philosophie*, 63e année, n° 3, juillet - septembre 1969, pp. 73 - 104.

11. - (1971 a), *L'Ordre du discours* (Paris, Gallimard/ "collection blanche" - leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970).

12. - (1971 b), «Nietzsche, la généalogie et l'histoire», in: *Hommage à Hyppolite* (Paris, P. U. F., 1971).

13. - (1975), *surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris, Gallimard/ coll. "Bibliothèques des sciences humaines").

14. - (1976), *la volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. 1 (Paris, Gallimard/ coll. "Bibliothèques des histoires").

15. - (1978 a), «l'année quand la terre tremble», in: *Dits et Ecrits. 1954 - 1988*, t. III (Paris, Gallimard, 1994), pp. 662 - 669.

16. - (1978 b), «Le chah a cent ans de retard», in: *ibid.*, pp. 679 - 683.

17. - (1978 c), «Tehran: la foi contre le chah», in: *ibid.*, pp. 683 - 688.

18. - (1978 d), «A quoi rêvent les Iraniens?», in: *ibid.*, pp. 688 - 694.

19. - (1978 e), «une révolte à mains nues», in: *ibid.*, pp. 701 - 704.

20. - (1978 f), «Défi à l'opposition», in: *ibid.*, pp. 704 - 706.

21. - (1978 g), «Les "reportages" d'idées», in: *ibid.*, pp. 706 - 707.

22. - (1978 h), «Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne», in: *ibid.*, pp. 708.

23. - (1978 i), «La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes», in: *ibid.*, pp. 709 - 713.

24. - (1978 j), «Le chef mythique de la révolte de l'Iran», in: *ibid.*, pp. 713 - 716.

25. - (1979 a), «L'esprit d'un monde sans esprit» entretien avec P. Blanchet et C. Brière), in: *ibid.*, pp. 743 - 755.

26. - (1979 b), «Une poudrière appelée islam», in: *ibid.*, pp. 759 - 761.

27. - (1979 c), «Michel Foucault et l'islam» (réponse à C. et J. Broyelle, «A quoi rêvent les philosophes?», in: *le Matin*, n° 646, 24 mars, 1979 p. 13), in: *ibid.*, p. 762.

28. - (1979 d), «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan», in: *ibid.*, pp. 780 - 782.

29. - (1979 e), «Inutile de se soulever», in: *ibid.*, pp. 790 - 794.

30. - (1983), «qu'est - ce les lumière?», in: *Dits et Ecrits. 1954 - 1988*, t. IV (Paris, Gallimard, 1994), pp. 679 sqq. [Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France].

31. - (1984 a), *Histoire de la sexualité*, t. II: *l'usage des plaisirs* (Paris, Gallimard/ coll. "Bibliothèques des histoires").

32. - (1984 b), *Histoire de la sexualité*, t. III: *le souci de soi* (Paris, Gallimard/ coll. "Bibliothèques des histoires").

33. - (1994), *Dits et Ecrits. 1954 - 1988*, t. III (Paris, Gallimard).

II ـ المراجع الأخرى:

1. - T. S. Armstrong (1992), *Michel Foucault* (London, Wheatsheaf).

2. - G. Burchell (1991), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London, Wheatsheaf).

3. - Colloque (1989), *Michel Foucault Philosophe*: Rencontre international Paris 9, 10, 11 janvier 1988 (Paris, Seuil).

4. - G. Deleuze (1986), *Foucault* (Paris, Les Editions de Minuit).

5. - H. L. Dreyfus (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (London, Wheatsheaf).

6. - D. Eribon (1991), *Michel Foucault: 1926 - 1984* (Paris, Flammarion, 2 éd.).

7. - E. Kant (1798), «Le Conflit des facultés». Traduction d'Alain Renaut, In: *Œuvres Philosophiques III* (Paris, Gallimard/ La Pléiade, 1986).

8 - E. Kant (1994), *Michel Foucault et ses contemporains* Paris, Fayard).

9. - A. Kremer-Marrietti (1974), *Foucault et l'archéologie du savoir* (Paris, Seghers).

10. - D. Macey (1994), *Michel Foucault* (Paris, Gallimard).

11. - C. G. Prado (1992), *Descartes and Foucault: A Constructive Introduction to Philosophy* (Ottawa, University of Ottawa).

12. - J. Rajchman (1987), *Michel Foucault: la liberté de savoir* (Paris, P. U. F.).

13. - J. Rajchman (1994), *Erotique de la vérité: Foucault, Lacan et la question de l'éthique* (Paris, P. U. F.).

14. - Revue: *Magazine littéraire* (spécial Foucault), n° 101, juin 1975.

الخاتمة

الهَوية والجامعة، أو الفيلسوف مُربيّاً

تقديم

إنّ علينا أن نسأل بِجدٍّ خاص: هل كان الفيلسوف يوماً ما مُرَبّياً جذرياً في ثقافتنا؟ هل استمعت هذه "الأمّة" يوماً ما إلى الفيلسوف؟ نحن نجرّ في أنفسنا نمطاً خطيراً من الانتماء تحوّل شيئاً فشيئاً إلى القصة الوحيدة حول أنفسنا، ما دمنا ننتمي إلى "أمّة" ظلّت تزعم قروناً طويلة أنّها تملك في نفسها ليس فقط "علمها" الخاص، بل وأيضاً تزعم اكتفاءها الخاص في "تعليم" نفسها. أجل، إنّ كلّ "أمة" تزعم ذلك، وتشتق منه وجاهتها الخاصة.

لكنّ ما ينبغي أن نضعه نُصب أعيننا أكثر من أيّ وقت هو هذا: إنّ هذه "الأمة" لم تعد صالحة للسكن ما بعد الميتافيزيقي الذي دخلت في مزاولته إنسانية العصر الإيكولوجي. وذلك يعني أنّ **علمها الخاص بنفسها وطريقتها الخاصة في تعليم نفسها** قد صارا بمثابة آلة فقدت صلاحيتها لأنّها فقدت بنية العالم الذي يشدّها من الداخل. نحن نسكن في كل مرة عالماً معيّناً هو الخارطة السرية لأنفسنا، وذلك لأنّه موضوع علمنا الخاص وأسلوب تعليم أنفسنا. نحن ننتمي إلى "أمة" صارت بلا علم خاص ولا طريقة خاصة في تعليم نفسها. وذلك فقط بسبب أنّها صارت "أمة" بلا عالم، ومن ثمة "أمةٍ" بلا موضوع.

إنّ علينا أن نسأل: ما معنى أن نتوجّه في الفكر في أفق "أمةٍ" فقدت علمها الخاص بنفسها وطريقتها الخاصة في تعليم نفسها؟

نحن نفترض أنّ نمط التفلسف الوحيد الذي بحوزتنا ليس سوى ضرب من العلمنة الجذرية لأنفسنا، تعني نحواً اضطرارياً من العودة إلى العالم في عيانيته اليومية المتوحشة. إنّنا نرى إلى كل أجهزة التشريع التقليدية عندنا كيف انقلبت فجأة إلى أدوات يومية لطمأنة الأطفال من خطر الشيخوخة الروحية المبكّرة التي تداهمهم من الداخل. هذا العصر هو شيخوخة روحية مبكّرة لأطفال يولدون في أفق "أمةٍ" بلا زمان. ولكن حذار! إنّ هذه العلمنة الجذرية لن يكون لها من معنى إلاّ بقدر ما نفلح في اختراع علمنا الخاص بأنفسنا

وطريقتنا الخاصة في تعليم أنفسنا. فهل نحن على ذلك قادرون؟

إنّه من أجل أنّ ما نسميه "الجامعة" هو الموضع الروحي النموذجي لاحتمال العالم بواسطة علم خاص بأنفسنا وطريقة خاصة في تعليم أنفسنا، فإنّ علينا أن نأتي إلى امتحان معنى الجامعة لدينا من جهة هذا السؤال: من شرع بعدُ في احتمال العالم بهذا المعنى؟ نعني: إلى أيّ مدى استطعنا أن نخترع علمنا الخاص بأنفسنا؟ وهل نتوفّر اليوم على طريقتنا الخاصة في تعليم أنفسنا؟

وبعبارة واحدة: **ما هي الجامعة؟ ماذا يمكن أن تكون بالنسبة لنا؟** نحن الذين نأتي إلى الفلسفة بلا سبب واضح ونسقط في بؤرة ثقافة فقدت شهوة العالم، نعني شهوة التشريع الروحي لنفسها، وانقلبت إلى جيل يعاني من شيخوخة أنطولوجية مبكّرة من فرط أنّه محكوم عليه بأن يجرّ في نفسه "أمة" بلا أفق.

كان كانط يعرّف التنوير بأنّه "خروج الإنسان من القصور الذي أذنبه [في حقّ] نفسه". ولكن ماذا لو كان هذا القصور هو نمط المقاومة الوحيد الذي تدّعيه مؤسسة الإنسان لدينا؟ إنّ الإنسان ما يزال لدينا مسؤولية ثقيلة لا يجرؤ على احتمالها أحد. فإنّ الإنسان لم يُخلق لدينا إلاّ مرة واحدة منذ أربعة عشر قرناً؛ والحال أنّه قد صار يؤرّخ لنفسه لدى أمم أخرى بعدد المرات التي مات فيها.

إنّ قصدنا في خاتمة كتابنا هذا هو أن نمتحن معنى الجامعة من خلال هذا السؤال: **ماذا يمكن أن تكون الجامعة بالنسبة لنا؟** ربّ سؤال نحن سوف نصرّفه من الجهات الثلاث التالية:

١ ـ ما هي المسافة الروحية التي قطعها الفكر لدينا من "الجامع" إلى "الجامعة"؟

٢ ـ ما معنى أن نتفلسف في أفق "أمةٍ" فقدت علمها الخاص بنفسها؟

٣ ـ كيف يمكن للفلسفة أن تعلّم الجيل الذي هو نحن طريقته الخاصة في تعليم نفسه؟

١ ـ مولد الجامعة:

نحن نفترض أنّ مولد الجامعة إنّما يظلّ حدثاً قلِقاً ما لم نُسائل يوماً ما على نحو جذري كيف كان مولد "الجامع" نفسه في هيئة العالم الذي يخصنا. ونحن نقصد هنا إلى **تأويل فينومينولوجي** لظاهرة الجامع كيف تولّدت في أفق العرب، وبخاصة كيف أصبح الجامع فجأة لديهم موضعاً نموذجياً للسلوك النظري إزاء الموجود.

ليس الجامع مجرّد مكان لنمط من التعبّد يميّزنا عن سوانا. فربما ليس الجامع مسجداً إلاّ عرضاً، فكل حضارات الشرق قد عرفت مثل هذه الأمكنة الطقوسية لتأمين علاقة يومية مع الآلهة. وعلينا أن نعرف أنّ "المسجد" لفظة آرامية تعود إلى القرن الخامس قبل

الميلاد، تُستعمل للدلالة على كل موضع يُتعبّد فيه[1]. ولذلك لا عجب في أنّ القرآن يأخذ المسجد في سورة **الكهف** (٢١) في معنى البنيان أو القبر الذي يُبنى حول الأموات، كما يميّز في سورة **التوبة** (١٠٧ ـ ١٠٨) بين "مسجد أُسّس على التقوى" و"مسجد ضِرار وكفر". ليس المسجد إذن اختراعاً إسلامياً؛ في حين أنّ الجامع هو أخطر حدث ثقافي في تاريخ العرب. وهو حدث لم نؤرّخ له كفاية من قِبل أنّ كلّ تأريخ له قد ظلّ يخلط بينه وبين المسجد، في حين أنّ الجامع هو المقام الذي دخل العرب من بابه إلى فن الكلي.

إنّه إذا كان اليونان قد أتوا إلى فنّ الكلي في "حديقة أكاديموس" jardin d'Akadèmos حيث كان يدرّس أفلاطون، فإنّ العرب قد استبصروا خيطه الرفيع في الجامع. فالجامع قد انقلب فجأة وبسرعة عجيبة إلى موضع خطير لاحتراف نمط جديد تماما من المواطنة العالمية، عبثاً نحاول أن نحبسها في علاقة طقوسية عادية. إنّ الجامع أعقد ظاهرة في تاريخ العرب، وذلك أنّه في الوقت نفسه حدث معماري ومدني وعلمي غير مسبوق في أفق الملة. وإنّه لذلك فقط هو قد تحوّل سريعاً إلى أكاديمية المسلمين من كل مكان. إنّه أوّل مؤسسة علم عرفها العرب.

إنّ علينا أن نسأل على نحو جذري عن طرافة مولد الجامع بوصفه مقاماً نموذجياً لتصريف نظرة مدنية وعلمية صارمة تجاه الإنسان والعالم. فإذا كان فنّ الكلّي لدى الإغريق يجد أساسه الخاص في اكتشاف السلوك **النظري**، فإنّ العرب قد اكتشفوا هذا السلوك النظري في الجوامع. ليس ذلك لأنّ الجامع هو موضع سيطرة نصّ على النصوص الأخرى؛ نعني ليس فقط من أجل أنّه يملك تفوّقاً سيميوطيقياً على كل مواضع القول في أفق الملة، بل لأنّ الجامع قد تحوّل لدى العرب إلى "جامعة" بالمعنى الحديث لهذا اللفظ: لقد كفّ الجامع عن أن يكون مسجداً فحسب، وانقلب إلى مؤسسة لإنتاج الحقيقة. فإنّ طلب العلم في الجامع هو سلوك نظري يصدر عن نمط من الدهشة إزاء الموجود لم يعرفه الإغريق ولا فكّروا به. علينا أن نقرّ بأنّ السلوك النظري لا يظهر في كل ثقافة ظهوراً عادياً. إنّه يتولّد في كل مرة عن ضرب مخصوص من سياسة الحقيقة. لذلك نحن نفترض أنّ الجامع هو أوّل نمط من الجامعة لدى العرب، في معنى كونه أوّل استعمال عمومي للعقل لديهم، وأوّل أداة تاريخية لاحتمال الكلّي عندهم.

لذلك، نحن نفترض أنّ التصوّر السائد لدى العرب المعاصرين عن معنى الجامعة ودورها هو موقف عامي لا ينطوي على أيّ مُساءلة صارمة لهذا المفهوم. فالجامعة لا تعني اليوم أكثر من جهاز شرعي لإنتاج موظّفين نوعيين قابلين للاستعمال العمومي في فضاء دولة ما. إنّ معنى الجامعة يعاني اليوم من تصوّر أداتي هو في صمم تامّ عن أيّ استشكال جذري

---

(١) راجع: *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition. TomeVI (Leiden/E.J.Brill,Paris/G.-P.Maisonneuve & Larose S.A.,1991), pp.629-698.

لماهيتها. ونحن نفترض أنّنا لا نستطيع أن نفلت من هذه العلاقة الأداتية بالجامعة إلاّ بقدر ما نفلح في إيضاح أصيل لنمط حدوث السلوك النظري لدى العرب حين أبصروا به أوّل مرة. وذلك يعني أنّ علينا أن نبحث يوماً ما على نحو أكثر أصلية عن طبيعة خلافة الجامعة للجامع في تأمين هذا السلوك النظري إزاء الموجود عند العرب. وهذا يعني عندنا أنّ المسافة الروحية التي قطعها العرب من الجامع إلى الجامعة ما تزال محفوفة بالغموض. إنّ ظهور الجامعة لدينا ما يزال حدثاً عنيفاً وإدارياً، ولم يصبح بعدُ تقليداً داخلياً لإنتاج الحقيقة. وذلك يعني أنّ الجامعة لم تخضع بعدُ لدينا إلى مُساءلة جذرية.

أجل إنّ العرب قد فكّوا الارتباط النظري بالجامع بلا رجعة، لكنّهم لم يفلحوا بعدُ في خوض علاقة تاريخية كلية مع الجامعة. إنّ الجامعة ما تزال جسماً ثقافياً غريباً نتج عن انزياح عنيف من أفق الملة إلى نطاق الدولة الحقوقية. نحن لم نعد نستطيع أن ندّعي أيّة رسالة روحية بموجبها يمكن للجامعة أن تعمل. وذلك فقط بسبب أنّنا لم نعد نتوفّر على طموح جذري إلى اختراع الكلي واحترافه احترافاً تاريخياً مرة أخرى. ولكن متى يتسنّى لثقافة أن تحترف فنّ الكلّي؟ يبدو أنّ أيّ ثقافة لا تستطيع اختراع الكلّي إلاّ بقدر ما تفلح في إبداع علمها الخاص بنفسها. إنّه حين تتمكّن ثقافة ما من أن تكون معياراً داخلياً لنفسها يصبح ممكناً لها للتوّ أن تشرّع لنفسها، نعني أن تشرع في إنتاج سياسة مميّزة للحقيقة. إنّ علينا أن نسأل بالحدّة المطلوبة: ما الذي يمنعنا من أن نشرع في احتراف فنّ الكلّي، أي في احتمال المعنى الدقيق للجامعة؟ يبدو أنّ الإجابة عن ذلك تقتضي الفحص للتوّ عن السؤال الثاني لهذه الخاتمة.

٢ ـ الجامعة و "العلم الخاص":

إنّ غرضنا الآن أن نفحص عن هذا السؤال: ما معنى أن نتفلسف في أفق "أمةٍ" فقدت علمها الخاص بنفسها؟

نحن نفترض أنّه قد حان الوقت لأن نقرّ بلا مواربة: بأنّ الجامعة لدينا لا تفكّر، نعني أنها لا تنتج علماً خاصاً بنفسها. إنّها ما تزال تقبع خارج أقدارنا. وذلك أنّ الجامعة ليست مخزناً لبحوث لا يقرأها أحد؛ بل هي مقام روحي لاتّخاذ قرارات جذرية لم تُتخذ منذ ابن رشد. إنّ طرافة خاصة تكتنف كلّ من يتّخذ من الجامعة أفقاً خاصاً للتحديق إلى العالم الذي هو نحن. ربّ طرافة لا يبدو أنّ أحداً منّا قد استشرفها بعدُ.

إنّه يبدو أنّ الإجابة عن سؤالنا: "ما معنى أن نتوجّه في الفكر في نطاق "أمةٍ" فقدت علمها الخاص بنفسها؟"، لا تتوفّر إلاّ بقدر ما نؤرّخ جيّداً للانزياح الذي وقع في تاريخ الحقيقة عند العرب من أفق علوم الملة إلى العلوم الوضعية للدولة الحديثة، أي من أفق ملّي إلى أفق حقوقي. نحن نأتي إلى الجامعة لتعلّم دربة نظرية لا نملك أيّة مساءلة جذرية للأفق

الميتافيزيقي الذي تكوّنت فيه. إنّ جامعاتنا هي ظواهر ثقافية أفرزها مشروع التنوير ووجدت فيها الدولة الحديثة أداة نموذجية لترتيب بنيتها الخاصة. نحن نعلّم ونتعلّم في جامعات لم تقم على تبرير ميتافيزيقي داخلي لنفسها. وذلك يعني عندنا أنّ العرب قد انتقلوا من نطاق الجامع إلى أفق الجامعة دون إيضاح أصيل للحاجة الروحية لهذا الانتقال. هل كان ظهور الجامعة عندنا استجابة لنماء داخلي لروح الثقافة العربية؟ أم هو نتيجة عنيفة لإرادة تاريخية لتغيير وجهة هذه الروح؟

علينا أن نقرّ بأنّ التخلي عن علوم الملة، أي عن العلم الخاص بأنفسنا، لم يكن قراراً نابعاً من قدرها الخاص، بل كان عنفاً هرمينوطيقياً حادّاً عليها. ولكن هل كان للعرب خيار آخر؟ إنّ علمهم الخاص بأنفسهم قد فقد فجأة كلّ فعاليته النظرية التقليدية؛ وصار محكوماً عليهم سلفاً بأن يستلفوا من "الآخر" علماً جديداً بأنفسهم. نحن نفترض أنّه آن الأوان لتدمير فكرة "الآخر"، فقد يبدو أنّه من الناحية الفلسفية ليس ثمّة آخر أصلاً. هذا أمر لا يبدو أنّ العرب قد استبصروه، أكانوا سلفيين أم حداثويين.

إنّ فكرة "العلم الخاص" لا تستقيم إلاّ على أساس فكرة "الآخر"؛ والحال أنّ العلم بعامة هو نمط من السلوك النظري المحض الذي توفّرت عليه كل الثقافات التي أنتجت معنى جديداً للوجود في العالم: إنّ سلوكاً نظرياً واحداً هو الذي أنتج الأهرامات وناطحات السحاب. ولذلك لا يوجد علم خاص بملّة بعينها إلاّ عرضاً. ولأنّه لا يوجد "آخر" **علمي** فإنّ علوم الملة ليست سوى ادّعاءات خطابية تخفي سلوكاً نظرياً كلّياً لم يستطع علماء الملة أن يعبّروا عنه بهذا الاسم.

بيد أنّه لئن كانت إرادة المعرفة بلا وطن، فإنّها بنت عصرها. ولذلك فكل من يتوجّه في الفكر هو يتوجّه سلفاً داخل إمكانية عصر ما، وليس داخل ملة ما. إنّ ذلك هو بالتحديد ما دفع العرب إلى تبديل القِبلة مرة أخرى. في المرة الأولى كان فنّ الكلّي في حوزة أديان الكتاب، ولذلك كان لابدّ من اتّخاذ بيت المقدس قبلة للعلاقة مع الإله. ولذلك لم يستطع العرب أن يتوفّروا على فنّ الكلّي إلاّ باختراع قبلتهم الخاصة. كذلك اضطر العرب المعاصرون إلى تغيير قِبلة العلم من علوم الملة إلى علوم الحداثة، ولذلك أيضاً هم لن يتوفّروا على فن الكلّي مرة أخرى إلاّ بقدر ما يفلحون في اختراع قِبلة تحمل طابعهم الخاص. إنّ الجهة الحقيقية للقِبلة هي **العصر** وليس الملة. ذلك أنّ العلم قد يظهر في نطاق ثقافة بعينها لكنّه لا يظهر إلا لأنّ الإنسانية قاطبة قد قطعت قبل ذلك شوطاً روحياً حاسماً ومريراً من تاريخ العالم حتى يصبح ذلك العلم ممكناً.

إنّ تحوّلاً جذرياً في تاريخ العالم هو الذي جعل انتقال العرب من نطاق الجامع إلى أفق الجامعة ممكناً، وليس موقفاً سالباً من علوم الملة. لذلك، فالسؤال عن معنى التوجّه في التفكير في أفق ملة فقدت علمها الخاص ليس طرحاً حنينياً للعلاقة مع التراث، بل هو

دعوة حادة إلى القبول الاستراتيجي بتغيير القِبلة التاريخية للسلوك النظري لدينا، من قِبل أنّ السلوك النظري هو وحده الأساس الأصيل لإنتاج سياسة للحقيقة.

وهكذا نصل إلى الإجابة عن سؤالنا: إنّ معنى التوجّه في الفكر في أفق ملة فقدت علمها الخاص بنفسها هو تبديل القِبلة التاريخية للسلوك النظري من جهة علوم الملة إلى أفق الاستشكال الاستراتيجي لمعنى العصر، أي لمعنى الحداثة. إنّ علينا أن نتوجّه في الفكر في معنى التوجّه في العصر. إنّ الملة مَقام لم يعد مُقاماً لأحد، إلاّ عرضاً. وهذا ليس موقفاً خاصاً بنا، بل هو وضع أنطولوجي مشترك بين الثقافات الأساسية للإنسانية الحالية.

فأن نتفلسف في أفق ملةٍ فقدت علمها الخاص يعني أن نتدرّب على نمط مستحدث من التشريع الكلّي لأنفسنا هو **التوجّه في الحداثة**. ما معنى أن نتوجّه في الحداثة؟ إنّ التوجّه في الحداثة هو المعنى الأصيل للجامعة، وهي لا يمكن أن تكون بالنسبة لنا إلاّ خطّة روحية للاستيلاء على فن الكلّي مرة أخرى. هل من غاية أخرى للفلسفة؟ أليست الفلسفة هي فنّ الكلّي بامتياز؟ ولكن إلى أيّ حدّ استطاعت الفلسفة لدينا أن تكون بالنسبة لنا تشريعاً كلياً لأنفسنا؟ ذلك ما يقودنا للتوّ إلى الفحص عن سؤالنا الثالث والأخير.

٣ ـ الفيلسوف مربّياً؟

إنّ غرضنا الأخير هو أن نجيب عن هذا السؤال: كيف يمكن للفلسفة أن تعلّم الجيل الذي هو نحن طريقته الخاصة في تعليم نفسه؟ وبعبارة أكثر دقة: ما معنى أن يكون الفيلسوف مربّياً؟

نحن لا نطرح هذا السؤال بعامة، بل في سياق محدّد هو أفق ملّةٍ فقدت علمها الخاص و ارتابت من طريقتها الخاصة في تعليم نفسها. لذلك، فإنّ ما نريد إيضاحه هو: إلى أيّ مدى يمكن للفيلسوف أن يكون في عون **ملّة** ما في عصر يزعم متفلسفته أنّه لم يعد ممكناً الفصل بين العقل الإنساني وشرط **الكلّية**. لقد قرّر عصر التنوير أنّ الإنسانية هي سقف العقل، وأنّه لم يعد ممكناً تربية النوع الإنساني إلاّ ضمن نمط معيّن من فلسفة التاريخ. ومعنى ذلك أنّ الفيلسوف لا يكون مربياً إلاّ بقدر ما يفترض أنّ العقل كلّي في ماهيته وأنّه ينطوي على احتمال ما لفكرة **التقدّم**. كلّية العقل وفكرة التقدّم وسقف الإنسانية هي الملامح الأساسية لفكرة الحداثة كما وجدت لدى كانط صيغتها الصارمة.

بيد أنّ من يتفلسف اليوم لا يجد أنّه في علاقة متينة بعصر التنوير، ولا أنّ هذه الأقانيم الثلاثة ما تزال على وجاهتها الأولى. نحن بتنا ورثاء تقليد شاسع من النقد الجذري للعقل أكان نقداً أداتياً من ماركس إلى أدرنو، أم عدمياً من نيتشه إلى دريدا. وإنّ علينا أن نسأل: كيف نربّي إنسان ما بعد عصر التنوير؟ وذلك يعني بالقدر نفسه: كيف نخلّص العقل الفلسفي الحالي من وطأة النقد الجذري، سواء كان أداتياً أم عدمياً؟

نحن اليوم أمام ضربين من الإجابة عن سؤالنا "ما معنى أن يكون الفيلسوف مربياً؟"، أدّى كلّ منهما شوطاً ما من توجيه البحث المعاصر في معنى الجامعة: أحدهما تنويري، أمّا الآخر فهو عدمي. ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن نأخذ بهذين الضربين من الإجابة؟

إنّ علينا أن نقرّ بأنّ تربية النوع البشري لم تعد مطلب أحد؛ ونعني بذلك أنّ أيّ طرح تنويري لمشكل التربية هو مطلب إنسانوي لم ترقَ إليه بعدُ طريقتنا الراهنة في السؤال عن ماهية الإنسان. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّنا نعترض على التنوير باسم تجربة رومانسية ما، فإنّ التذمّر الرومانسي من العقل النظري الحديث ترف بويطيقي لا حقّ لنا فيه. والسبب في ذلك أنّ مراهنة الرومانسي على اختراع فكرة استطيقية عن الجامعة لا تؤدّي بالفيلسوف إلاّ إلى العمى السياسي الساذج عن منطق الدولة. وقد كان لنا في محنة هيدغر آية قطيعة على ذلك.

كذلك علينا أن نقرّ بأنّ الطمع في تربية العبقرية l'éducation du génie بوصفها السبيل الوحيدة للخروج من حداثة الإنسان الأخير هو موقف روحي لم نزل أبعد ما نكون عن ادّعائه بسبب الطابع البدائي للأسئلة التي نطرحها حول تاريخنا الخاص. ممّا يعني أنّ التذمّر العدمي من سيادة براديغم الذات هو ترف أخلاقي ليس لنا أن ندّعيه دون أن نسخر من أنفسنا. والسبب في ذلك هو أنّ مراهنة العدمي على اختراع فكرة أرستقراطية عن الجامعة لا تؤدّي إلاّ إلى التفريط في المكاسب المدنية لواقعة الحداثة. وليس حرص نيتشه على "مضادّة الديمقراطية" غير علامة مخيفة وملتبسة عن ذلك.

لنعلن من دون مواربة: أنّ نموذجَيْ السؤال الفلسفي المعاصر عن الجامعة ليسا قدوة مناسبة للجيل الذي هو نحن في الإجابة عن سؤالنا "ما معنى أن يكون الفيلسوف مربياً؟". ذلك أنّه يبدو أنّنا لن نفلح في ارتسام إجابة عن هذا السؤال إلاّ بقدر ما نتوفّر على إيضاح داخلي ليس فقط لمصالح العقل في ثقافتنا، بل وأيضاً لحاجة العصر الذي سقطنا فيه بلا رجعة. إنّ تربية الإنسان بموجب مصالح العقل وحدها كما قرّرها عصر التنوير، هي قرار صوري لا يحتمله مفهوم الإنسان لدينا، وذلك لأنّ مطلب التنوير لا يستقيم إلاّ بقدر ما يستند إلى براديغم المواطن ـ الذات. والحال أنّ الإنسان لدينا لم يخضع بعدُ إلى هذا النوع من التحويل. كذلك فإنّ تأسيس الجامعة على أساس حاجة العصر وحدها هو موقف أداتي لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى تنصيب الجامعة في أفق تاريخي لم يتهيّأ لها من الداخل. أمّا أولئك الذي يفضّلون طلب العلم في الجوامع، فهم عدميون عاميون، ولا ينتجون غير "حيوانات ثقافية" بلا عصر.

إنّ علينا أن نذكّر بأنّنا نأتي إلى السؤال عن ماهية الجامعة في أفق ملّة فقدت علمها الخاص بنفسها، مثلما فقدت طريقتها الخاصة في تعليم نفسها. وهذا وضع أنطولوجي طريف تماماً، يجدر بنا أن نُسائله.

وحتى تصبح مساءلة ذلك متاحة، نحن نكتفي بالإشارة إلى أنّ المعنى الجذري للتربية

في ثقافتنا قد تعيّن منذ أربعة عشَرَ قرناً انطلاقاً من واقعة روحية طريفة هي واقعة النبوّة. وذلك يعني أنّ نموذج النبي هو المربي الأصلي لهذه الثقافة، ومن ثمة أنّ أيّ تدخّل جذري للفيلسوف في أفقها قد يفضي إلى تصادم لا مناص منه مع نموذج النبي. ونحن نفترض أنّه قد آن الأوان لأن نسأل السؤال الذي يتوارى دائماً: ما بال هذه "الأمة" لا تَكِيل عظماءها إلاّ بمكيال النبي؟ علينا أن نعترف بأنّ أفق الإبداع في وعينا السري قد أغلقه الأنبياء، ولذلك فإنّ ظهور الفلاسفة يبدو ممنوعاً من الإمكان سلفاً. ولقد أيقن الفيلسوف منذ الفارابي أنّ العرب تحدّق في وجهه بعيون لا ترى إلاّ الأنبياء. إنّ العرب لا ترى منذ أربعة عشَرَ قرناً إلى مبدعيها إلاّ بوصفهم أشباه أنبياء أو أنبياء كذابين أو متنبئين بلا وحي ولا رسالة. وذلك يعني أنّ الفيلسوف لا يكون لدينا مربياً إلاّ بقدر ما نفلح في كسر نمط انتظار العرب للمبدعين في أفق النبي.

ولكن إلى أيّ مدى يمكن للفيلسوف أن يظهر حيث لا يُنتظَر إلاّ وجه النبي؟ ثمة نبيّ مجازي تحت جنبي كل مبدع عربي!. وقد بلغ الأمر بالمبدعين أنّهم استبطنوا طريقة العرب في انتظارهم وصاروا متنبّئين، نعني أنهم يحدّقون في أنفسهم بوصفهم في أقصى إمكانهم السري أنبياء مجازيين تخلى عنهم قومهم. وليس المتنبي الشاعر غير الهالة العليا لهذا الاستبطان.

كيف نعيد للمبدعين السقف الإنساني الجذري للإبداع؟ كيف نُعتِقُهم من الوهم المتعالي الذي يمنع العقل عند العرب من أن ينصرف إلى الإبداع خارج أفق النبي؟ إنّ صورة النبي قد صارت النموذج السري لكل المبدعين، ولكن أيضاً الحدّ الميتافيزيقي الذي يمنعهم سلفاً من أن يبدعوا بشكل جذري.

إنّ معنى أن يكون الفيلسوف مربياً هو أن يساعدنا على التوجّه في الفكر خارج نموذج النبي، وذلك يعني أن يعيننا على الانتصار على الدهشة النبوئية للمبدعين منذ المتنبي إلى نبي جبران. لكنّ ذلك لا يتمّ بمجرّد استبدالها بدهشة استطيقية من الحداثة أو بمجرّد التعويل على استعمال أداتي للجامعة الحديثة. فتلك كلّها وجوه مختلفة من عدمية ساذجة أو عفوية لم تفلح بعدُ في الانتصار على نفسها.

٤ ـ ختام: نحو جامعة تفكّر:

نحن نصل هنا إلى السؤال الأكثر إحراجاً، ألا وهو: لِمَ لم يظهر العلماء بالمعنى الحديث في ثقافتنا؟ لِمَ ظلّ نموذج العالِم غائباً عن سلّم الإبداع لدينا؟ لنعترف بأنّ عصر التقنية ما يزال بالنسبة لنا لغزاً مستغلقاً لأنّه يقع خارج نماذجنا عن الإبداع. والحال أنّ أحد المعاني السرية للحداثة هو انتقال المربي الجذري من نموذج النبي إلى نموذج العالِم. ونحن نفترض أنّ الفيلسوف الحديث ما كان له أن يكون مربياً جذرياً للمحدثين لولا ذلك الانتقال التيبولوجي من النبي إلى العالِم. وحده ذلك الانتقال يجعل الجامعة مؤسسة تفكّر، نعني:

أن تكون منتجة لعصرها من الداخل. إنّ جامعاتنا سوف تستورد "العصر" لأجيال عديدة قبل أن تجرؤ على التفكير بنفسها، أي قبل أن تخترع علمها الخاص بنفسها، ومن ثمة طريقتها الخاصة في تعليم نفسها.

من أجل ذلك، فإنّ أفضل ما يدّعيه متفلسف بيننا هو التنبيه إلى مسألتين يمكن أن تكونا مدخلين وجيهين لنحو من الأخلاق المؤقّتة للفيلسوف داخل الجامعة، ألا وهما: الاستعمال العمومي للعقل لدى كانط، وإتيقا الحوار لدى هابرماس. إذ وحده الاستعمال العمومي للجامعة بوصفها مجالاً خصباً لمواصلة إتيقا الحوار الذي يكون قد بدأ في الفضاء العمومي، هو شرط إمكانية أن يتحسّس الفيلسوف طريقه لأن يكون يوماً ما مربياً جذرياً لدينا. أمّا من لا يُرضي غرورَه الفلسفي مثل هذه الوصفات النقدية، فإنّ لديه في سبينوزا وشوبنهاور ونيتشه علامات على الطريق إلى نفسه، نعني: الاعتذار الرواقي عن احتمال عبودية الجامعة أو الاستقالة الكلبية من بلادة موظّفي الإنسانية أو الضحك الديمقريطي من جدّية علماء يرفعون المعرفة ضدّ اقتدار الحياة.

إشارات مرجعية

ـ المقدّمة [نص غير منشور سابقاً].

ـ **الفصل الأول: «من هو الزمان؟»** [نُشر في مجلة دراسات عربية، العدد ٣ ـ ٤، ٢٠٠٠. وهو استئناف لمحاضرة أُلقيت على منبر الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية ضمن ملتقى "الزمان"، مارس ١٩٩٩].

ـ **الفصل الثاني: «نقد العقل الهَوَوِي»** [نص غير منشور سابقاً].

ـ **الفصل الثالث: «ما هو الإرهاب؟»** [نُشر في مجلة دراسات عربية، العدد ١ ـ ٢، ١٩٩٧].

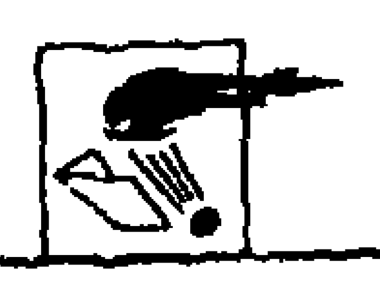
ـ **الفصل الرابع: «ابن رشد والإغريق»** [نُشر في مجلة دراسات عربية، العدد ٣ ـ ٤، ١٩٩٩].

ـ **الفصل الخامس: «نيتشه نابتة الحداثة»** [نُشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٨ ـ ١١٩، ٢٠٠١].

ـ **الفصل السادس: «فوكو والإسلام»** [نص غير منشور سابقاً].

ـ الخاتمة [نص غير منشور سابقاً].

فهرس الكتاب



فلسفة

الفلسفة والتاويل

نبيهة قاره

الوجود والقيمة

سامي خرطبيل

الابستمولوجيا

مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية

د. عبد القادر بشته

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر

هيدجر، ليڤي ستروس، ميشيل فوكو

د. عبد الرزاق الدواي

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا (طبعة ثانية)

عبد السلام بنعبد العالي

التطور والنسبية في الأخلاق

د. حسام محي الدين الالوسي

في التربية والسياسة

متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً ؟

د. ناصيف نصّار

أرسطو

الفرد تايلور

ترجمة: د. عزت قرني

فلسفة ديكارت ومنهجه (طبعة ثالثة)

دراسة تحليلية ونقدية

د. مهدي فضل الله

بدايات التفلسف الإنساني

الفلسفة ظهرت في الشرق

د. مهدي فضل الله

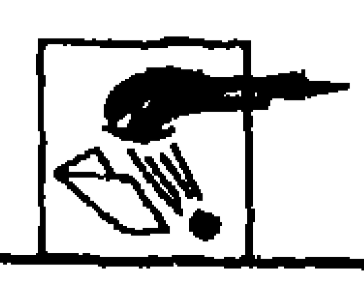
هيغل والهيغلية

رينيه سِرّو

ترجمة: د. أدونيس العكره

فلسفة الثوابت

فتحي المسكيني



آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

د. ابو يعرب المرزوقي

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

د. أبو يعرب المرزوقي

قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. كمال عبد اللطيف

اسئلة الحقيقة ورهانات الفكر

مقاربات نقدية وسجالية

علي حرب

بناء النظرية الفلسفية

دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. محمد وقيدي

كتاب الجرح والحكمة

الفلسفة بالفعل

د. سالم حميش

المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر

د. سالم يفوت

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة

(طبعة ثانية منقحة)

د. سالم يفوت

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية

د. سالم يفوت

مقاربات في الحداثة وما بعد ـ الحداثة

حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر

تعريب وتقريب محمد الشيخ / ياسر الطائري

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

محمد الشيخ

مطبعة دار الكتب ـ شارع عدنان الحكيم ـ مقابل الـBHV ـ بناية البارادار ـ ٨٥٢٧٥٣، ٠١

١٠٠٠٠/٠١/١٣١٣

ISBN: 9953-410-20-8

الهُويّة والزمان

إنّ غرض هذا الكتاب هو فتح السبيل إلى ممارسة فينومينولوجية تتّخذ من مسألة "الهُوية" خيطا هاديا لها. وذلك ليس فقط باستئناف الجهود الفلسفية التي تداول عليها فلاسفتنا من الكندي إلى ابن رشد ،نحو تملّك صناعي لما افترعه الإغريق من بناء أنطولوجي لمعنى وجود الموجود، بواسطة مفهوم "الهُوية" ،- بل أيضا وبنفس الحدّة الشروع في بلورة استشكال صناعي واسع لظاهرة "الهَوية"، من حيث هي عدسة تفكير العرب الحاليين، يحرّرها من سؤال "من نحن؟" في صيغته الأنثروبولوجية والثقافية، ويعيد بناءها في ضوء تأويلية جديدة تتّخذ من سؤال "من ؟" بعامة أفق عملها.

إنّه بذلك فحسب تكفّ مسألة "الحداثة" عن أن تظهر لنا في مظهر "بدعة" أو "دهرية" جديدة. إنّ علينا أن ننعتق من الدهشة اللاهوتية التي دشّن بها الأفغاني ومحمّد عبده سجالات العقل الهَوَوي المعاصر ، والتي لم تؤدّ إلاّ إلى تأسيس إمكانية تاريخية لاعتماد "الإرهاب" حلاّ أخيرا لمقاومة الدولة الحقوقية الحديثة. ربّ انعتاق لا تحقّقه كذلك دهشة استطيقية من الحداثة لم تفلح إلى حدّ الآن إلاّ في تصريف ريطوريقا عدمية لا ترى من إمكانات التفلسف المتاحة راهنا غير النقد الجذري أو الأداتي للعقل، والحال أنّ العقل نفسه لم يصبح بعدُ لدينا مؤسسة علمية أو مدنية ينبغي نقدها والتخلّص من سلطتها !

إنّه يحقّ لنا أن نسأل بلا تردّد : متى تبدأ دهشتنا الفلسفية ... ليست فصول هذا الكتاب غير محاولات للتنبيه على تلك السبيل.



دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت